This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3433 06820167 6

DIE GESCHICHTE

DER

DOGMATISCHEN FLORILEGIEN

VOM V.—VIII. JAHRHUNDERT

VON

D. **THEODOR SCHERMANN**

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1904

Band XII (Resch, der Paulinismus und die Logia Jesu) in Kürze

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

Inhalt der Neuen Folge Band I—XIII, 3:

Neueste Hefte:

Schermann, Th., Die Geschichte der dogmat. Florilegien vom V—VIII. Jahrhundert. VI, 104 S. 1904. (NF. XIII 1) M. 3.50

Ter-Minassiantz, Erw., Die armen. Kirche in ihren Beziehungen z. d. syr. Kirchen bis z. Ende des 13. Jahrh. Nach den armen. u. syr. Quellen bearb. XII, 212 S. 1904. (NF. XI, 4) M. 7.50

Berendts, A., D. handschriftl. Überlieferung d. Zacharias- u. Johannes-Apokryphen. — Über d. Bibliotheken d. Meteorischen u. Ossa-Olymp. Klöster. IV, 81 S. 1904. (NF. XI, 3) M. 2.70

Achelis, H., Hippolytstudien. VIII, 233 S. 1897. (NF. I, 4) M. 7.50

Bonwetsch, G. N., Studien z. d. Komm. Hippolyts zum Buche Daniel u. Hohenliede. IV, 86 S. (NF. I, 2) M. 3.—

— Drei georgisch erhaltene Schriften v. Hippolytus. XVI, 98 S. 1904. (NF. XI, 1a) M. 3.50

— Hippolyts Kommentar z. Hohenlied auf Grund v. N. MARR's Ausg. d. grusin. Textes herausg. 108 S. 1902. s. a. **Harnack**)

Bratke, E., Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden. IV, 305 S. 1899. (Mit **Harnack**, Cyprian. Schriften NF. IV, 3) M. 10.50

Die syrische Didaskalia übs. u. erkl. v. H. ACHELIS u. J. FLEMMING. VIII, 288 S. 1904. (NF. X, 2) M. 12.50

Dobschütz, E. von, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. XII, 291, 356 und 257 S. 1899. (NF. III) M. 32.—

Erbes, C., Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler. IV, 138 S. 1899. Mit **Harnack**, Ketzerkatalog und **Goetz**, Cyprian NF. IV, 1) M. 5.50

Flemming, J., Das Leichengebet nach Äthiop. Text. Einl. Komm. XVI, 152 S. 1902. NF. VII, 1) M. 11.—

Gebhardt, O. v., Passio S. Theclae Virginis. Die ältesten Formen der Acta Pauli et Theclae. Mit Einleitung, Anmerkungen u. Beilagen herausg. (XVIII, 108 S. 8. 2. NF. VII, 2) M. [illegible]

Geffcken, J., Komposition u. Entstehungszeit d. Oracula Sibyllina. 1902. NF. VIII, 1) M. 2.50

Goltz, E. v. d., Eine textkrit. Arbeit d. 10. bis z. 6. Jh., herausgegeben an Codex d. Athoskl. Lavra. Mit Tafel. VI, 112 S. 1899. (NF. II, 4) M. 4.50

Goetz, K. G., D. Pseudonymen u. d. ursprüngl. Form v. Cyprians Schrift über d. Einheit der Kirche. **Erbes**

Gressmann, H., [illegible] (NF. VIII, 3) M. [illegible]

Haller, W., [illegible] Fragmente Seitenstetter. VIII, 150 S. 1897. (NF. II, 2) M. [illegible]

Harnack, A., D. [illegible] Lehrer, d. [illegible] Wesen d. [illegible] Rom. 72 S. — [illegible] 25 S. [illegible] Klostermann, **Bonwetsch**, [illegible] **Erbes** [illegible] Faisela [illegible] Miscellen. III. [illegible] Dieterich [illegible] NF. VI, [illegible]

Harnack, A., Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die „Acta Pauli". 34 S. 1899. (s. o. **Bratke**)

Holl, K., Fragmente vornicän. Kirchenväter aus d. Sacra parallela. XXXIX, 241 S. 1899. (NF. V, 2) M. 9.—

— Die Sacra parallela des Johannes Damascenus. XVI, 392 S. 1897. (NF. I, 1) M. 12.—

Janssen, R., D. Johannes-Ev. u. d. Paraph. d. Nonnus Panopolit. IV, 80 S. 1903. (NF. VIII, 4) M. 2.50

Jeep, L., Zur Überlieferung des Philostorgios. 33 S. 1899. (s. u. **Wobbermin**) *Nicht einsch*

Klostermann, E., D. Überlief. d. Jeremia-Homilien d. Origenes. VI, 116 S. 1897. (NF. I, 3) M. 3.50

— Eusebius' Schrift περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ. 28 S. 1902. (s. o. **Harnack**)

Knopf, R., Der erste Clemensbrief. Untersucht u. herausg. IV, 194 S. 1899. (NF. V, 1) M. 6.—

Kraatz, W., Koptische Akten zum ephesinischen Konzil (431). Übersetzung u. Untersuchungen. VIII, 220 S. 1904. (NF. XI, 2) M. 7.—

Leipoldt, Johs., Schenute von Atripe u. d. Entstehung d. national ägypt. Christentums. X, 214 S. 1903. (NF. X, 1) M. 7.—

— Said. Auszüge aus dem 8. Buche d. apost. Konstitut. II, 62 S. 1904. (NF. XI, 1b) M. 2.—

Nestle, E., Kirchengeschichte d. Eusebius a. d. Syrischen. X, 296 S. 1901. (NF. VI, 2) M. 9.50

Preuschen, E., Eusebius' Kirchengeschichte Buch VI u. VII aus d. Armenischen übersetzt. XXII, 109 S. 1902. (NF. VII, 3) M. 4.—

Schmidt, C., Die alten Petrusakten i. Zusammenh. d. apokr. Apostellit. untersucht. Nebst e. neuentdeck. Fragm. VIII, 176 S. 1903. (NF. IX, 1) M. 5.—

— Plotin's Stellung zum Gnosticismus u. kirchl. Christentum. X, 90 S. — Fragm. einer Schrift d. Mart.-Bisch. Petrus v. Alexandrien. 50 S. 1901. (Mit **Stählin** NF. V, 1) M. 5.—

Schubert, H. v., D. sog. Praedestinatus. Beitrag z. Gesch. d. Pelagianismus. IV, 147 S. 1903. (NF. IX, 1) M. 4.—

Sickenberger, J., D. Lukaskatene d. Niketas v. Heraklea unters. 1902. (NF. VII, 4) M. 4.—

— Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien. VIII, 278 S. 1901. (NF. VI, 1) M. 8.50

Soden, H. von, Die cyprianische Briefsammlung. Gesch. ihrer Entstehung u. Überlieferung. VIII, 258 S. u. 2 Taf. 1904. (NF. X, 3) M. 10.50

Stählin, O., Zur Handschriftl. Überlief. d. Clem. Alexandrinus. 8 S. 1902. (s. o. **Schmidt**)

Steindorff, G., D. Apokalypse d. Elias, e. unbek. Apok. u. Bruchst. d. Sophonias-Apok. X, 108 S. [illegible] 1899. (NF. II, 3) M. 6.50

Stülcken, A., Athanasiana. Litterar- u. dogmengesch. Unters. VIII, 150 S. 1899. NF. IV, 1) M. 5.—

Urbain, A., Ein Martyrologium d. christl. Gemeinde zu Rom am Anfang des V. Jahrh. Ein Beitrag z. Gesch. d. röm. Martyrer. VI, 236 S. 1902. (NF. VI, 3) M. 8.50

Waitz, H., D. Pseudo-Clementinen, Homilien u. Recognitionen in neuer Bearbeitung. VIII, 208 S. NF. X, 4) M. 11.—

Weiss, B., D. codex D d. Apostelgesch. Textkritik. Unters. IV, [illegible] 1897. (NF. II, 1) M. 5.50

— Textkritik d. vier Evangelien. VI, 216 S. [illegible] (NF. IV, 2) M. 8.—

Wobbermin, G., Zu Briefl. Georg. Stücke aus der Kirchengeschichtserklärung dogmat. Briefe [illegible] Serapion v. Thmuis. 36 S. 1899. Mit Jeep NF. II, [illegible] einzeln M. 1.50

Wrede, W., [illegible] Theodor-Briefsammlung. [illegible] (NF. IV, 2) M. 4.—

Erste Reihe [illegible] Bd. I—XIII der Texte und Untersuchungen etc. M. 381.—
Zweite Reihe [illegible] M. 200.—

Ganz-Ledereinbände [illegible] Bilde, à Band NF. VI, 2 u. VII, 2.50 geb. vorrätig.

Ausführliche Inhaltsverzeichnisse [illegible] zu Diensten.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE — DREIZEHNTER BAND

DER GANZEN REIHE XXVIII. BAND

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1905

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
354417
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS
R L

INHALT DES 13. BANDES DER NEUEN FOLGE

(DER GANZEN REIHE XXVIII. BAND)

Schermann, Th., Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V.—VIII. Jahrhundert. VI, 104 Seiten. 1904. — Heft 1

Koetschau, P., Zur Textkritik von Origenes' Johannescommentar. 76 Seiten.

Harnack, A., Analecta zur ältesten Geschichte des Christentums in Rom. 10 Seiten.

Klostermann, E., Über des Didymus von Alexandrien in epistolas canonicas enarratio. 8 Seiten. 1905. — Heft 2

Resch, G., Das Apostoldecret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt untersucht. V, 179 Seiten. 1905. — Heft 3

Harnack, A., Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten. 16 Seiten.

Schultze, K., Das Martyrium des heiligen Abo von Tiflis. 41 Seiten.

Augar, F., Die Frau im römischen Christenprocess. Ein Beitrag zur Verfolgungsgeschichte der christlichen Kirche im römischen Staat. 82 Seiten. 1905. — Heft 4

Seite

VII. Ein Katalog der auf Concilien des V.—VII. Jahrh. gen. Häretiker 65
§ 20. Vornicaenische Häretiker 66
§ 21. Apollinaristen 67
§ 22. Arianer 68
§ 23. Nestorianer 68
§ 24. Monophysitische Schriftsteller 70
§ 25. Monotheleten 73
VIII. Aus der Zeit des Bildersturmes 74
§ 26. Quellen 74
§ 27. Citatensammlung 75
IX. Trinitarische Florilegien 78
§ 28. Der Streit um das filioque vom VII.—IX. Jahrh. . . 78
§ 29. Handschriftlicher Bestand 80
§ 30. Citatensammlung 89
Anhang: Ein christologisches und ein trinitarisches Florilegium . . 98
Register: I. Kirchenschriftsteller und Häretiker 102
II. Handschriften 105
III. Die Capitel der doctrina patrum de Verbi incarnatione 105

M = Migne, Patrologiae series graeca. Die in Klammern beigefügten Zahlen bedeuten den Fundort der Schrift (nicht des Citates) bei Migne.

I. Dogmatische Encyklopädien in Handschriften und bei Schriftstellern vom V.—VIII. Jahrhundert.

§ 1. Cod. Vat. gr. 2200 und Paris. gr. 1115.

Bereits im 2. Jahrhundert hatten ein Justinos, ein Eirenaios reichliche Citate aus Schriften der Häretiker und christlichen Apologeten in ihre Werke aufgenommen. Der Zweck war ein apologetischer, derselbe, welcher auch der Beweggrund zur Ausgestaltung der dogmatischen Florilegien im Zeitalter der großen trinitarischen und christologischen Kämpfe und Concilien war. Zum erstenmal spricht Hippolytos[1] im sogenannten Labyrinth von einer Gruppierung von Auszügen aus älteren kirchlichen Schriftstellern nach dogmatischen Gesichtspunkten. Allein im 4. Jahrhundert, als Areios die orthodoxe Trinitätslehre angriff, waren den Verteidigern keine Aussprüche von Kirchenschriftstellern zur Hand, welche sie hätten ins Feld führen können. Die Klage des Alexandros von Alexandreia in seinem Briefe[2] an Bischof Alexandros von Konstantinopel und in seiner epistula encyclica[3], daß die Bibelstellen, welche von der Erniedrigung Christi handeln, von den Arianern in ihrem Sinne ausgelegt werden, und daß ihm Stellen rechtgläubiger Kirchenschriftsteller zu einem Traditionsbeweis fehlen, wiederholte sich noch so oft in demselben Jahrhunderte. Athanasios hält sich zwar nur für den Verteidiger der παραδοθεῖσα παρὰ τῶν πατέρων ἀποστολικὴ πίστις[4], aber abgesehen von dem einen Fall, wo er zu Origenes und Theognostos greift[5], mag er nicht ein zweites Mal sich auf seine Vorgänger berufen haben. Selbst der gelehrte Compilator Didymos[6] nennt keinen seiner zahl-

1) Ad. Harnack, Geschichte der altchristl. Litteratur I, Leipzig 1893, XXXI. — 2) Migne P. gr. 18, 552 B. — 3) Mansi Ampl. Concil. Coll. II 796 D. — 4) ad Serap. I, Migne P. gr. 26, 605 C. — 5) ad Serap. IV, 8ff. 6) Vgl. J. L. Mingarelli in Migne P. gr. 39, 1023ff.

reichen Lehrmeister mit Namen. Es war noch ein Ringen um die Sache selbst, die dogmatische Entwicklung war noch zu jung, um einen Traditionsbeweis liefern zu können.

Der erste Anlaß, bei welchem das Gewicht der Väterstellen und die Frage nach der Überlieferung erörtert wurde, wird von einer Synode von Konstantinopel im Jahre 383 berichtet. Um eine Einigung der orthodoxen und arianischen Bischöfe zu erzielen, machte der Lector Sisinnios, mit der Disputation gegen die Arianer beauftragt, den Vorschlag, statt der Disputationen, durch welche nur die Zwietracht vergrößert werde, die Zeugnisse der Kirchenväter vorzulegen. Sisinnios kam scheint's nicht zu seinem Vorhaben, da die Parteien über den Wert dieser Zeugnisse nicht einig werden konnten.[1] In der Folgezeit aber nahm der patristische Beweis eine hervorragende Stellung ein, so daß wir im 8. Jahrhunderte Florilegiensammlungen der hauptsächlichsten dogmatischen Streitfragen haben: die wertvollsten, vollständigsten Handschriften sind Cod. Vat. gr. 2200 und Cod. Paris. gr. 1115.

1. In Cod. Vat. gr. 2200 findet sich eine Sammlung christologischen und trinitarischen Inhalts, welche unter dem Titel: Antiquorum patrum doctrina de verbi incarnatione von A. Mai[2] teilweise ediert wurde. Zwar wurden bis jetzt vier weitere Handschriften der doctrina ausfindig gemacht; da zwei aber nur teilweise sie überliefern, so wird hier nur auf diese Grund-Hs mit Herbeiziehung der schon von A. Mai benützten zweiten Vatic. Hs Rücksicht genommen. Cod. Vat.-Column. gr. 2200 (s. IX), bombyc., 26 × 15 Seiten-, 20,5 × 9,5 Schriftfläche. 3 + 491 SS., 31 Quaternionen. Die Schrift in Cursiv-Minuskel ist von rechts nach links geneigt; die Überschriften in liegender Unciale. Die Schriftgrenze ist mit einem Griffel gezogen. 28 bis 30 Zeilen auf der Seite, da die Schriftgrenze nicht immer eingehalten wurde. Iota subscripta sind daneben geschrieben; Accente und Spiritus fehlen fast durchweg. Die drei ersten leeren Seiten tragen verschiedene Nummern, unter denen die Hs früher in andern Bibliotheken eingestellt war, und ein Siegel mit der Umschrift Libraria Colonna. Nach S. 60 fehlt ein Blatt. Die Lemmata sind einzeln am Rande numeriert, so daß πγ′ von S. 60 auf πη′ überspringt.

1) Sozomenos VII 12, Mansi III 643 ff. — 2) A. Mai, Scriptorum veterum nova collectio VII 1—73.

Um diese Lücke auszufüllen, hat A. Mai eine zweite Hs benützt: Cod. Vat. gr. 1102, welche aus zwei Bänden besteht. Die Papierhs (s. XV) hat 28—32 Zeilen bei 22,5 × 14,8 Seiten-, 16 × 9 Schriftfläche. Der Text der doctrina patrum beginnt im zweiten Band (ff. 208—420) auf fol. 346^{v} und endigt fol. 420^{v} im 25. Capitel der doctrina. Diese Hs ist nicht von der ersten abhängig, da sie mehrere Citate aufweist, welche Cod. Vat.-Column. nicht bietet.

Dazu kommen noch zwei weitere Hss, ein Cod. Bodl. (Clarom.) gr. misc. 184 (s. XIII)[1], der bereits öfters, z. B. von Turrianus benützt wurde, und ein Cod. Vatop. 507 (s. XI), auf den D. Serruys[2], der sich jüngst mit den Hss beschäftigt hat, aufmerksam machte. Solange nicht die letzteren zwei Hss vollständig veröffentlicht sind, lohnt es sich nicht, auf die Beziehungen der Hss untereinander einzugehen. Soviel bis jetzt zu ersehen ist, ist keine Hs von der anderen direct abhängig. Cod. Bodl. hat noch ein Capitel mit einem Florilegium für die Bilderverehrung.

Cod. Vat.-Column. 2200 hat SS. 1—430 die 40 Capitel der doctrina patrum, SS. 430—491 Tractate über das Alte Testament, von denen Mai S. 3 die Titel veröffentlicht und Serruys (S. 189ff) einiges über die kritischen Zeichen des Origenes mitgeteilt hat. Der letzte Kirchenschriftsteller, welcher in der doctrina erwähnt wird, ist Maximos confessor († 662). Da das Symbolum von 681 noch nicht darin mitgeteilt ist, verlegt Serruys die Abfassung in die Jahre 662—681. Loofs[3] vermutet den Verfasser oder Redactor in dem Patriarchen Sophronios von Jerusalem, welcher in dem σχόλιον Σωφρονίου wohl ein Selbstcitat beigefügt habe. Serruys legte Gewicht auf die zwei anderen Handschriften der doctrina, von denen Cod. Bodl. zwei weitere Scholien aus Anastasios aufwies, und Cod. Vatop. innerhalb der doctrina zwei Capitel des ὁδηγὸς des Anastasios Sinaites und eine πίναξ τῶν κεφαλαίων τῆς ὁδηγοῦ, welche mit der von A. Mai veröffentlichten Capitelübersicht der doctrina patrum bis c. 29 identisch ist, bietet. Aus diesen Gründen spricht er für Anastasios als Verfasser.

1) Fr. Loofs, Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griech. Kirche. TU III, Leipzig 1887, 99ff. — 2) D. Serruys, Anastasiana in Mélanges d'archéologie et d'histoire XXII, Paris 1902, 157ff. — 3) Loofs, Leontius von Byzanz 92—108.

Es ist doch jedenfalls ein zu äußerliches Criterium, aus der Benennung der Scholien auf einen Verfasser schließen zu wollen. Bevor wir daher auf die Frage nach dem Verfasser oder dem Redactor näher eingehen, wollen wir den Inhalt betrachten.

Abgesehen von dem ersten Capitel, welches trinitarischen Charakter nach Titel wie Citaten trägt, und cc. 31—35, 37—39, sind sämtliche übrigen Capitel gegen Häretiker des V. und VI. Jahrhunderts, besonders gegen die Monophysiten, deren vornehmlichste Vertreter die Severianer waren, und deren Ausläufer gerichtet.

Capitel 31—35, 37—39 stehen mit den übrigen in gar keinem Zusammenhang, trennen cc. 36 und 40 von ihren Genossen. Capitel 31 ist eine alttestamentliche Theologie über die Trinität, über die Berufung zum Christentum und das Aufhören der alttestamentlichen Opfer, an deren Stelle das Kreuzesopfer trat.[1] Die Capitel 32—33 und 39 handeln über die Bücher der Hebräer und die Zeichen der Hexapla nach Epiphanios[2], Proklos und Chrysostomos.[3]

Capitel 34 (SS. 356—374) ist ein Auszug aus Epiphanios *περὶ αἱρέσεων σύντομος ἔκθεσις* in 64 Paragraphen. Capitel 35 (SS. 384—389) *ἔτι περὶ αἱρέσεων καὶ αἱρεσιάρχων ἐκ τῶν συνοδικῶν τοῦ ἁγίου Σωφρονίου πατριάρχου Ἱεροσολύμων.* Capitel 37 *τὸ σύμβολον τῆς ἁγίας πίστεως ἡμῶν ὅπερ ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ λέγειν ἐδιδάχθημεν*; es folgt: *ἀποκάλυψις ὀφθεῖσα τῷ ἁγίῳ Γρηγορίῳ δι' ἧς ἐδιδάχθη παρὰ τῆς ἀχράντου θεοτόκου διὰ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου τὴν πίστιν τὴν ὀρθοδόξαν*, SS. 402—404 (Mai 67) *διδασκαλία ὀρθόδοξος.* Capitel 38 (SS. 404—407) *πόσοις ὀνόμασι σημαίνεται ὁ πατὴρ παρὰ τῇ θεοπνεύστῳ γραφῇ.*

Nach dem 40. Capitel folgen *Χρήσεις θεοστυγῶν αἱρετικῶν*, welche in Cod. Vatop. nur noch in einer kleinen Anzahl von Fragmenten erhalten ist.

Auch mit Ausnahme der soeben genannten Capitel läßt sich der übrige Teil nicht in eine Ordnung bringen. Wie es schon aus cc. 36 und 40, welche gegen Severos gerichtet und mitten

1) Cod. Vat.-Columm. 2200 S. 333—348; findet sich auch in Cod. Paris. 1115 f. 294r—302r. — 2) Vgl. Serruys a. a. O. S. 189 A. 1. — 3) Cap. 39 in Cod. Vat.-Columm. S. 407—412.

in den zusammenhanglosen Capiteln untergebracht sind, ersichtlich ist, hat das Ganze, das überhaupt kein einheitliches Werk ist, auch keine durchgängige Disposition. Soviel die Überschriften ergeben, hat c. 1 trinitarischen Inhalt. C. 2, wohl gegen Severos gerichtet, stammt aus späterer monophysitischer Zeit, c. 3 gegen Nestorios, cc. 5, 6, 7 bekämpft Nestorios und Eutyches zumal, cc. 8 und 9 gegen Severos, 10 und 11 gegen Nestorios und Eutyches, cc. 12—15 richtet sich gegen Monergismus, cc. 16, 17, 19 gegen Monotheleten, cc. 18, 20 gegen Agnoëten, cc. 25—26 gegen Origenes, die übrigen Capitel 21, 22—24, 27—30, 36, 40 gegen die Monophysiten. Jedenfalls ist es nicht zweckdienlich, jedem Capitel eigene Bedeutung beizumessen, selbst Cod. Vat. 1102 verweist in c. 9 auf c. 29, bei c. 13 auf c. 16 als ähnlichen Stoff. Wenn man vollends findet, daß die Citate, welche als einzelne Capitel in der doctrina auftreten, in andern Catenen unter einer Gesamtrubrik z. B. *ὅτι Χριστὸς ἐκ δύο φύσεων* sich finden, so kommt man von selbst auf den Verdacht, daß vorhandene Sammlungen von Citaten zerschnitten und mit neuen Überschriften und Titulationen versehen wurden. Dabei kam es vor, daß dieselben Citate an zwei verschiedenen Stellen Verwendung fanden, so z. B. in c. 17 und 19. Der zweite Zeuge, Cod. Vat. 1102, offenbar später neu redigiert, was sich in einem Zuwachs von Stellen zeigt, merkte einigemale zu der bereits in einem andern Capitel herbeigezogenen Stelle an: *προεγράφη εἰς κεφ. ιγ'*, als in c. 22 dieselben Stellen aus Gregor. Nyss. catech. sermo und c. Eun. IV wiederkehrten. Die Überschriften der Capitel entsprechen daher nicht ganz und gar dem Charakter und Inhalte der Citate, welche oft überhaupt nur von der Gottheit Christi sprechen. Damit soll aber nicht gesagt sein, als ob das Ganze nur ein Plagiat wäre. Der Redactor hat auch ganz neue Citate beigebracht, die sich sonst in keiner ähnlichen Sammlung finden. Capitel 40, welches dem ganzen Florilegium nur nachträglich angehängt ist, beweist dies am besten; es enthält keine Citate aus Kyrillos und ist durchaus originelles Eigentum eines Mannes. Ebenso wie dieses Capitel, schlossen sich später Zusätze aus der Zeit der Ikonoklasten an, wie Cod. Bodl. zeigt.

An Sophronios oder Anastasios Sinaites als eigentlichen Verfasser ist jedenfalls nicht zu denken, höchstens als Redac-

tor.[1] Das Verfahren, aus den Scholien den Verfasser erschließen zu wollen, ist wohl das unsicherste; denn ob dem Anastasios in einer Hs ein sonst namenloses Scholion beigelegt wird, kommt nicht in Betracht, besagt vielmehr nur, daß die betreffenden Scholiasten die Stelle vor sich hatten und vielleicht am Rande commentierten, was von späteren Abschreibern in den Text gesetzt wurde. Mit gleichem Rechte könnte man Leontios oder Eulogios als teilweise Verfasser bezeichnen, unter deren Namen ebenfalls Scholien eingetragen sind. Es läßt sich überhaupt nur eine Zeit feststellen, wann die christologische Sammlung vollendet war, die Zeit der großen theologischen Encyklopädien, insbesondere eines Maximos, der als letzter in der doctrina genannt ist. Würde die Catene wirklich von Sophronios stammen, so hätte er nicht in Capitel 35 einen Auszug aus seinem eigenen Werke beigefügt und sich das Prädicat *ἅγιος* gegeben.

Mit dieser Sammlung ist inhaltlich verwandt Cod. Paris. gr. 1115.

2. Cod. Paris. gr. 1115 (Medic.-Reg. 2951) geschrieben 1276 durch Leo Kinnamos, Papierhs, 314 ff. 23,5 × 16,5 Seiten-, 17,5 × 11,5 Schriftfläche, durchweg 25 Zeilen auf der Seite. Dem ersten Folio ist ein Blatt vorgesetzt, auf dem die lateinische Übersetzung von Combefis der Unterschrift des Schreibers auf F. 306^{v} steht: † *τὸ παρὸν βιβλίον ἐγράφη* (später verbessert aus *ἔγραψα*) *διὰ χειρὸς ἐμοῦ Λέοντος τοῦ Κιννάμου, τελειωθὲν σὺν θεῷ μηνὶ Μαρτίῳ ιδ' ινδ. ἡμέρᾳ ἑβδόμῃ ἔτους ϛψπδ ἐπὶ τῆς βασιλείας τῶν εὐσεβεστάτων καὶ πιστοτάτων καὶ ἐκ θεοῦ ἐστεμμένων μεγάλων βασιλέων ἡμῶν, τοῦ τε κυροῦ Μιχαὴλ Δούκα Ἀγγέλου Κομνηνοῦ τοῦ Παλαιολόγου καὶ νέου Κωνσταντίνου καὶ Θεοδώρας τῆς εὐσεβεστάτης Αὐγούστης καὶ τοῦ κυροῦ Ἀνδρονίκου Κομνηνοῦ τοῦ Παλαιολόγου, καὶ Ἄννης τῆς εὐσεβεστάτης Αὐγούστης καὶ ἐναπετέθη ἐν τῇ βασιλικῇ βιβλιοθήκῃ, μετεγράφη δὲ ἀπὸ βιβλίου εὑρεθέντος ἐν τῇ παλαιᾷ βιβλιοθήκῃ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, ὅπερ βιβλίον ἐγράφη καὶ αὐτὸ ἐν ἔτει ϛοξζ, ὡς ἀριθμεῖσθαι τοὺς χρόνους τοῦ τοιούτου βιβλίου ἄχρι τοῦ παρόντος ιζ' πρὸς τοὺς πεντακοσίους†. Ἔχει δὲ τὸ παρὸν βιβλίον τετρά⟨δι⟩α γεγραμμένα μη' καὶ φύλλα*

1) Loofs, Leontius von Byzanz 108. Vgl. S. Vailhé, Sophrone le Sophiste et Sophrone le Patriarche in Revue de l'Orient chrétien 1903, 386f.

τπα καὶ τετράδια ἄγραφα β'. F. 4v ist von jüngerer Hand hereingeschrieben ἐν τῷ παρόντι βιβλίῳ τετραδίῳ δ' εὑρήσεις κεφάλαια τῆς πέμπτης συνόδου, ἀνάγνωθι οὖν κεφάλαιον ις' καὶ ἐπιστολὴν Βιγιλλίου πάπα. Combefis fügte bei: Summa fidei Christianae (ita profert titulus manu vetustiori adscriptus) seu excerpta ex 55 Patribus, ex conciliis et scriptoribus ecclesiasticis. Die Hs, geschrieben im Jahre 6784 der Welt, ist also die Abschrift einer aus der apostolischen Bibliothek, welche im Jahre 6267 der Welt, d. h. 759 nach Christus, geschrieben war. Im ganzen besteht Cod. Paris. gr. 1115 aus 48 Quaternionen und 314 ff. (von dem Schreiber 381 angegeben), wovon zwei unbeschrieben sind.

Die ersten 7 Folia sind durch spätere mit unzierlicher, schlechter Schrift ersetzt. Die Hs beginnt f. 4v mit Barlaami monachi confutatio illorum quae a papae legatis de processione S. Spiritus dicta fuerant, woran sich offenbar als Abschrift der verdorbenen Blätter sofort ein Brief des Theodoretos an Johannes von Antiocheia anschließt. Combefis bemerkte auf dem vorgesetzten Blatt nach der lateinischen Übersetzung der Unterschrift: multa in hoc codice continentur, quibus illustrari possunt concilia III. IV. V. VI. et VII., et in iis quaedam inedita. Die Ausgaben und Actenstücke der betreffenden Concilien werden vor jedem Capitel eingefügt werden.

Der Inhalt des Florilegiums ist folgender: Fol. 4v—31r (wobei fol. 4—8 von jüngerer Hand geschrieben sind) enthält Beiträge und Actenstücke zu den Concilien von Ephesos und Chalcedon; Fol. 31v—40r Aktenstücke der fünften Synode, welche sonst nur lateinisch erhalten sind. Fol. 40r beginnt eine Sammlung in buntestem Durcheinander, am Rande ist von späterer Hand beigefügt *Λεοντίου*, mit der Einleitung, ἀναγκαῖόν ἐστι μέλλοντας ἡμᾶς Χριστιανικῶν αἱρέσεων ἐπιμνηθῆναι als πρᾶξις σὺν θεῷ α' (vgl. Anastasios M 89, 96 C). Fol. 42r als zweites Capitel die Aufzählung der biblischen Bücher, fol. 45r γ' christliche Lehrer (vgl. M 89, 113), fol. 47r δ'-έ Häresien und Concilien von Areios bis Agnoëten (vgl. M 89, 97 D), fol. 51r als sechstes Capitel Aufzählung der Kaiser, welche sich um das christliche Dogma verdient gemacht haben, fol. 52v ζ' einzelne Sätze zur Verteidigung gegen Gaianiten und Theodosianer, fol. 55v η' περὶ τῶν ἐπιχειρημάτων über die Citate dieser Häretiker aus Gregorios Nyss.,

fol. 57v als 9. Capitel die Entgegnung, worin bereits Citate aus cc. 2 und 7 der doctrina vorkommen. Fol. 59v *περὶ Ὠριγένους*, fol. 60r zwei Schreiben des Papstes an die Kaiser. Fol. 73v das Synodalschreiben des Patriarchen Sophronios von Jerusalem an Sergios von Konstantinopel. Fol. 86v Bericht über die Disputationen des Makarios und Stephanos auf der sechsten allgemeinen Synode von Abt Theophanes von Baiai. Von Fol. 87v ab beginnt ein Tractat aus dem *ὁδηγός* des Anastasios Sinaites, aber mit Umstellung der Capitel und nur teilweiser Herübernahme. Fol. 87v—103v = M 89, 40ff. Fol. 103v ein Auszug aus c. 14 des Hodegos (= M 89, 244); fol. 104r = M 89, 261—264; fol. 106r = M 86, 297; fol. 108r—116v ein Abschnitt aus der pseudoathanasianischen Sammlung de Trinitate (M 28, 1115). Fol. 117r bis 121r *ἐπιλύσεις δογματικῶν ζητημάτων Κυρίλλου τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐπιζητηθέντων παρὰ Λιβερίου διακόνου*, über liturgische Fragen und die Engellehre handelnd.

Fol. 121r—129v ein christologisches Florilegium, das Citate mit den cc. 2, 4, 7, 6, 9, 21, 14, 15, 12, 13, 16, 18, 20 der doctrina patrum gemeinsam hat. Von fol. 129v—173r wiederum Auszüge aus dem *ὁδηγός*; fol. 129v = M 89, 88f; fol. 135v = M 89, 109 D; fol. 138r—148r = M 89, 121 A—161 in Auszügen; fol. 148r—152r = M 89, 161f; fol. 152r—156r = M 89, 181—196; fol. 157v = M 89, 204; fol. 164v = M 89, 257; fol. 168r = M 89, 277; fol. 168v—173r = M 89, 280—296; fol. 173r = M 89, 305, 309.

Mit fol. 173v stimmt das Florilegium wieder mit c. 21 der doctrina, fol. 174r mit c. 23 überein. Fol. 175r ist c. 37 (die Apokalypse des Gregorios Thaumaturgos) der doctrina, dann folgen Citate von fol. 175v—180v gemeinsam mit cc. 2 und 7 der doctrina. Von fol. 181r eine trinitarische Catene, beginnend mit dem Lob des Epiphanios und seiner Bedeutung in der Trinitätslehre, wobei zunächst die in dem ancoratus des Epiphanios bekämpften Stellen des Origenes citiert werden, welche mit c. 25 der doctrina patrum correspondieren.

In dieser trinitarischen Sammlung sind manche Stellen mit c. 6 der doctrina gemeinsam. Fol. 188r findet sich ein Tractat über die Synode und das Symbolum von Nikaia und der folgenden Synoden. Fol. 190v folgen zwei Briefe des Kyrillos von Alexandria mit der Symbolerklärung an Anastasios und Alexandros, ein dritter an Nestorios (vgl. c. 24 der doctrina). Fol. 194r fährt

das Florilegium fort, wobei Citate aus c. 11 der doctrina vorkommen. Fol. 213^{v} beginnt *κεφαλαιώδης ἐπιδρομὴ τῆς πίστεως πῶς ἐν τῇ ὁμολογίᾳ τῶν τριῶν ὑποστάσεων τὸ σεβὲς τῆς μοναρχίας δόγμα διατηροῦμεν, ἐν ᾧ καὶ οἱ κατ' αὐτῶν τὴν ὑπαρίθμησιν φασκόντων ἔλεγχοι.* Fol. 216^{v} über die Begriffe *οὐσία, φύσις* des Maximos (= M 91, 544, 549—553). Fol. 219^{v} *τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἐπισκόπου Ἱεροσολύμων* (?) *περὶ τῶν ἁγίων καὶ οἰκονομικῶν συνόδων.* Im ganzen werden sechs Synoden aufgezählt. Fol. 221^{v} Symbolum von Nikaia I; fol. 224^{r} ein Stück aus der Geschichte des Julius Africanus; dann Citate aus Anastasios Sinaites, Gregorios Nyss. trinitarischen Inhalts; fol. 226^{v}—228^{v} ein Passus aus der Chronik des Hippolytos von Theben; fol. 228^{v} ein Epiphaniostext über die Zahl, Heimat und den Wirkungskreis der Propheten und Apostel. Fol. 239^{r} bis fol. 283 Acten und Florilegien zur und aus der siebenten allgemeinen Synode. Auch Citate aus c. 12 (fol. 249^{v}—250^{r}), c. 7 (fol. 250^{r}, 251^{r}) der doctrina kommen darin vor; von fol. 283^{v}—293^{v} kirchenrechtliche Fragen und Florilegien aus Basileios über die Wiederaufnahme der Ketzer (fol. 292^{r}) in die Kirche, fol. 293^{r} über das Symbolum, das den in die Kirche zurückkehrenden Manichäern vorgelegt werden soll, einzelne Fragen aus Isidoros von Pelusion. Von Fol. 294^{r}—306^{v} ist eine alttestamentliche Theologie (vgl. doctr. c. 34f) von anderer Hand geschrieben.

Abgesehen von den trinitarischen Florilegien und jenen aus der Zeit des Ikonoklastenstreites ist von besonderem Interesse jene christologische Catene Fol. 121^{r}—129^{v}, welche unter dem Titel *ὅτι ἐκ δύο φύσεων τὸν Χριστὸν* usw. (= der Überschrift von c. 2 der doctrina) Citate mit cc. 2, 4, 6, 7, 9, 12—16, 18, 20, 21 der doctrina patrum gemeinsam hat. Es handelt sich um die Doppelfrage: ist dieses Florilegium des Cod. Paris. durch Zusammenziehung der Citate aus einzelnen Capiteln der doctrina entstanden, oder hat sich die ganze doctrina aus diesem Grundbestand entwickelt? Ich möchte für letztere Ansicht eintreten. Die letzten zehn Capitel (c. 30—40) der doctrina sind zusammenhanglos aneinandergefügt, das erste Capitel hat trinitarischen Inhalt, infolgedessen reduciert sich der christologische Teil auf einen Complex von Capiteln, deren Anfang und gemeinsame Überschrift eigentlich im zweiten Capitel vorliegt. Da die Citate der einzelnen Capitel oft zweimal wiederkehren, überhaupt so

ziemlich in gleicher Weise zerteilt sind, so ist eher anzunehmen, daß ein Späterer vorhandene Sammlungen zerriß und mit neuen Titeln versah, als eine planlose Vermengung der Väterstellen aus verschiedenen Capiteln vornahm.

§ 2. Christologische Encyklopädien des VI. und VII. Jahrhunderts. Katechetische Florilegien.

Gewiß war es notwendig, daß selbst noch im sechsten Jahrhundert die Begriffe φύσις, οὐσία und ὑπόστασις in Hinsicht ihrer Bedeutung präcisiert wurden, besonders da Kyrillos in dieser Beziehung so hart von den Severianern bekämpft wurde; allein die formelle Behandlung dieses Stoffes bei den Kirchenschriftstellern dieser Jahrhunderte macht den Eindruck, als ob doch nur bereits Gewonnenes neu niedergeschrieben wurde. Der Verlauf der nestorianischen und eutychianischen Streitigkeiten, der neu auftretende Monophysitismus und dessen zweite Seite im Monergismus und Monotheletismus verlangten noch bedeutende Kräfte auf der Seite der Orthodoxen, welche den Ränken der Häretiker entgegenzutreten imstande waren. Die drei hervorragendsten Schriftsteller dieser Periode sind Leontios von Byzanz, Maximos Confessor und Anastasios Sinaites.

Leontios von Byzanz (c. 485—542) hatte in seinen sieben polemischen Schriften[1] die Nestorianer, Eutyches mit seiner Partei, Apollinaris, insbesondere Severos bekämpft. Er hielt es meistens für angemessen, seine Beweise mit Vätercitaten zu durchsetzen πρὸς βεβαίωσιν τῶν ἡμετέρων λόγων und versichert dabei[2], daß er wegen der Streitigkeiten, welche die Gegner an die Erklärung und Herbeiziehung der Väterstellen knüpfen, keine zweideutigen oder unsicheren Citate bringe. Die Herausgeber brachten aber nicht alle Väterstellen, wo sie als Florilegium auftraten, zum Abdruck, da dieselben nach ihrer Angabe mit den auf dem Ephesinum und Chalcedonense benützten identisch seien. Besonders wertvoll ist seine Stellensammlung aus Theodoros von Mopsuestia und den ihm verwandten Häretikern.[3] Die Schrift

1) Loofs, Leontius von Byzanz 1—92; W. Rügamer, Leontius von Byzanz, ein Polemiker aus dem Zeitalter Justinians, Würzburg 1894. — 2) Migne 86, 1308 B. — 3) M 86, 1384 f. und 1396.

contra Monophysitas ist eine reiche Quelle von Vätercitaten, wo er auch die von den Häretikern ausgebeuteten Stellen aufbewahrt hat.[1]

Maximos Confessor (c. 580—662), „der Hauptgegner des Monotheletismus und der hervorragendste Theologe des siebenten Jahrhunderts", „erneuerte die universaltheologischen Bestrebungen des 4. und 5. Jahrh." Die Terminologie und Sprache hat vieles von Pseudodionysios angenommen, in seinen Gedanken aber blieb er seinen Lehrmeistern getreu. Zwar ist eine hierher gehörige Schrift des Maximos *περὶ θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν κεφάλαια δέκα μετὰ πατρικῶν ἀποδείξεων* in Cod. Monoc. gr. 25 (s. XVI) fol. 238—240[2] noch unediert, allein die Vätercitate, welche in den gegen die Monophysiten und Monotheleten gerichteten Schriften vorkommen, sind teilweise auch aus anderen Quellen bekannt; doch hat er auch sehr wertvolle Auszüge uns aufbewahrt, ich erwähne nur die *κεφάλαια ἑπτὰ περὶ τῶν δύο φύσεων τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* des Eulogios von Alexandreia.[3]

Anastasios Sinaites (c. 640—700) hat in seinem *ὁδηγός*, der „einen innern Plan nicht erkennen" läßt, vieles aus den Religionsgesprächen, welche er auf seinen Reisen nach Ägypten und Syrien mit den Monophysiten hielt, einverwebt, darunter auch die von den Häretikern beigebrachten Citate.[4]

Weniger die theologischen Leistungen dieser drei bedeutenden Männer — die bei ihnen sich vorfindenden Florilegien werden an geeigneter Stelle zur Verwendung kommen — sollten hier besprochen werden, als vielmehr ihre Bedeutung zur Vererbung der Tradition in der Katechese. Es gibt eine große Anzahl von Handschriften, welche einzelne Teile aus ihren Schriften mit den darin vorkommenden Vätercitaten abwechselnd mit moralischen oder liturgischen Vorträgen wiedergeben. Sie berühren sich mit der unter dem Namen der hl. Parallelen bekannten Literatur[5]

---

1) M 86, 1804ff. — 2) A. Ehrhard in K. Krumbacher, Geschichte der byzant. Literatur 2. Aufl., München 1897, 62. — 3) M 91, 145f. Dazu den neuen Tractat, herausgegeben von O. Bardenhewer, Theol. Quartalschr. 78, 1896, 353—401. — 4) M 89, 151ff., 181 C; 196, 248ff. — 5) K. Holl, Die sacra Parallela des Joh. Damasc. TU N. F. I 1, Leipzig 1897. A. Ehrhard, Zu den Sacra Parallela in Byz. Zeitschr. X 1901, 394.

mit dem Unterschiede, daß sie kein einheitliches Ganzes darstellen. Aus dem ὁδηγὸς des Anastasios Sinaites sind ὅροι über *τί πατήρ, υἱός, πνεῦμα, φύσις, θέλησις, ἕνωσις, ψυχή* und noch andere Begriffe vorhanden in Cod. Vat. gr. 447 (s. XIV) fol. 329r—334r. Cod. Vat. gr. 1974 (s. XII—XIII) fol. 81r—83v. Diese Encyklopädien wurden bereits von Psellos, dann von Joa. Tapeinos benützt, wie Cod. Vat. gr. 1750 (s. XIV) fol. 93r von ihm überliefert. Dieselbe Hs hat fol. 1r *Μαξίμου μοναχοῦ ὅροι διάφοροι*, ebenso Cod. Vat. gr. 197 (s. XVI) fol. 123r—137r aus den Briefen des Maximos an Kosmas von Alexandreia; die Definitionen über die Begriffe *οὐσία, φύσις* mit den sich daran anschließenden Citaten (M 89, 52B) finden sich öfters, z. B. Cod. Paris. gr. 854 (s. XIII) fol. 121. Aus dem ὁδηγός des Anastasios finden sich Partien in Cod. Vat. gr. 1967 (s. XII—XIII) S. 1—34, 115—314[1], in Coisl. 296 fol. 118v—120.[2]

Diese Unterrichtsbücher, wohl im Gebrauche des Lehrers, zeigen auch kleine Citatensammlungen zu einzelnen Dogmen, welche hier nicht berücksichtigt werden können. Eine *σύνοψις σαφὴς καὶ σύντομος διάγνωσις τῆς πίστεως ἡμῶν τῆς ἐν τῇ ἁγίᾳ τριάδι* findet sich in Cod. Paris. gr. 1162 (s. XI) fol. 96r bis 123r, dieselbe in Cod. Vat. gr. 1746 (s. XIV) fol. 218v—322v in abgekürzter Form, ähnliche in Cod. Paris. gr. 1259A (s. XIV) fol. 5r—28; fol. 28v—150r (= ὁδηγός des Anastasios), Cod. Paris. gr. 426 (s. XV) fol. 11r—14v, Cod. Vat. 720 fol. 48v—62v, Cod. Vat. 197 fol. 139r—156r.

Unter dem Namen des Patriarchen Sophronios von Jerusalem ist in Cod. Vatic. gr. 1753 (s. XV) auf fol. 225r—230v ein Tractat fälschlicherweise eingetragen, der folgenden Titel hat: *τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Σωφρονίου πατριάρχου Ἱεροσολύμων, ἔκθεσις περὶ πίστεως τῆς ὀρθοδόξου, τῆς τε ἁγίας καὶ ζωοποιοῦ τριάδος καὶ περὶ τῆς θείας ἐνσάρκου οἰκονομίας, καὶ τῶν ἁγίων καὶ σεπτῶν εἰκόνων, τοῦ τιμίου σταυροῦ καὶ περὶ τῆς προσκυνήσεως τῶν ἁγίων λειψάνων καὶ περὶ τῶν ἁγίων ζ οἰκουμενικῶν συνόδων, καὶ περὶ ἐκκλησιαστικῆς παραδόσεως καὶ εἰς σεβασμίαν εἰκῶνος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἀχράντου αὐτοῦ μητρός, ἣν ὀφείλει πᾶσα ψυχὴ πιστὴ*

1) F. Diekamp, Hippolytos von Theben, Münster 1898, XVII. — 2) E. v. Dobschütz, Coislinianus 296 in Byz. Zeitschr. XII 1903, 543.

κρατεῖν καὶ ὁμολογεῖν, εὐλόγησον πάτερ. Unter dem Namen des Theodoros Abukara findet sich Cod. Palat. gr. 146 fol. 204v eine kleine trinitarische Abhandlung περὶ θείων ὀνομάτων κοινῶν τῆς τριάδος mit Citaten.

II. Acten und Florilegien aus der Zeit der nestorianischen und eutychianischen Streitigkeiten.

§ 3. Zu den Verhandlungen der dritten und vierten allgemeinen Synode aus Cod. Paris. 1115.

1. Cod. Paris. 1115 fol. 4—14 enthält Stücke, die sich vor und nach dem Concil zu Ephesos abgespielt haben. Da fol. 4—8 von zweiter Hand ergänzt sind, welche offenbar das in der Grundschrift sich findende nur teilweise abschrieb, sind die Schreiben des Kyrillos von Alexandreia an die Kaiserinnen (M 76, 1335), seine Apologie an Theodosios (M 76, 454), der zweite Brief an Nestorios (M 77, 39), ferner fol. 5r—7r Stücke aus der Verteidigung des 9. Anathematismus gegen Theodoretos (M 76, 353), auch ein Brief Theodoretos' an Johannes von Antiocheia (M 83, 1414) nur im Auszuge mitgeteilt.

Fol. 8r—14 enthalten Acten aus den Unionsverhandlungen zwischen Kyrillos und Johannes von Ant.; des letzteren Brief (M 77, 132) und des Kyrillos Antwort (M 77, 173 f.). Drei Homilien des Paulos von Emesa de pace (M 77, 1444), eine zweite in Christi nativitatem (M 77, 1433) und eine dritte auf Kyrillos (M 77, 1437) finden sich fol. 8r—11r.

Die beiden Briefe Papst Sixtus III. an Kyrillos vom Jahre 432 oder 433 nach der Synode von Ephesos beginnend χάριν ὁμολογοῦντες fol. 7r (M P. l. 50, 584ff., Mansi V 374) und ἥσθην ἐπὶ τοῖς δηλωθεῖσι fol. 6r (M P. l. 50, 588) sind beinahe vollständig aufgenommen. Die Approbation der Beschlüsse von Ephesos und die Wiederherstellung des Kirchenfriedens durch Wiederaufnahme des Johannes von Antiocheia in die Kirchengemeinschaft war der Hauptinhalt einiger Schreiben Sixtus III.

an Kyrillos Alex. (M P. l. 50, 602f.) und Johannes von Ant. (M P. l. 50, 607f.). Aus diesen sind fol. 7^{v} einige bemerkenswerte Stellen mitgeteilt.

2. Die drei uns erhaltenen Briefe Flavians[1] von Konstantinopel an Kaiser Theodosios und Papst Leo finden sich auch in dieser Sammlung.

1) Der Brief an Theodosios fol. 14^{r} *ἴσον ἀντιγράφου τῆς ἰδιοχείρου πίστεως Φλαβιανοῦ ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἐπιδοθείσης παρ' αὐτοῦ αἰτήσαντι τῷ βασιλεῖ* beginnend mit *οὐδὲν οὕτως πρέπει* fol. 14^{r} (M. P. gr. 65, 889). 2) Der Brief an Papst Leo beginnend *οὐδὲν ἴστησεν* fol. 15^{r} (M P. l. 54, 723 bis 728) (M 89, 181 A). 3) Der Brief an Papst Leo beginnend *εὐσεβείας καὶ τοῦ* fol. 16^{r} (M P. l. 54, 744—748).

3. Von kaiserlichen Schreiben finden sich:

1) Der Brief der Galla Placidia an Pulcheria beginnend mit *ὅτι τὴν Ῥώμην συνεχέσιν* fol. 23^{r} (M P. l. 54, 864—866). 2) Ein Brief der Pulcheria an den Consular von Bithynien beginnend mit *σκοπὸς τῇ ἡμετέρᾳ γαληνότητι* fol. 26^{r}. 3) Das 2. kaiserliche Schreiben des Valentinianos und Markionos an die Synode zu Nikaia mit dem Befehle nach Chalcedon überzusiedeln, beginnend *σπεύδοντας ἡμᾶς* fol. 25^{v}—26^{r} (Mansi VI 557). 4) Das 3. kaiserliche Schreiben an dieselbe Synode, beginnend *ἤδη μὲν καὶ δι' ἑτέρων* fol. 26^{r}—26^{v} (Mansi VI 560). 5) Der Brief des Diakons Hilarius an Pulcheria beginnend *σπουδήν μοι γεγενῆσθαι* steht fol. 22^{v} (M 54, 837), A. Thiel, Epistolae Rom. Pontif. genuinae, Braunsb. 1876, I 1, 127—129.

4. Von den Briefen Leos des Großen enthält Cod. Paris. 1115 folgende: 1) die epist. dogmat. an Flavianos von Konstantinopel, beginnend *ἀναγνόντες τὰ γράμματα* fol. 27^{v}—31^{v} (M P. l. 54, 756, 782); 2) an Theodosios, beginnend *ὅσοι τῶν ἀνθρωπίνων* fol. 20^{v}—21^{r} (M 54, 781—784); 3) an Pulcheria, *πόσην πεποίθησιν* fol. 21^{r}—22^{r} (M786—790); 4) an die Synode von Ephesos, *ἡ τοῦ ἡμερωτάτου βασιλέως* fol. 18^{v} (M 798—800); 5) an die Archimandriten Faustos und Martinos, *ἐπειδὴ διὰ τὴν αἰτίαν* (M 796); 6) an Julianos, *εἰ καὶ διὰ τὴν* fol. 17^{r} (M 804—810); 7) an Pul-

1) Ein Brief des Eusebios von Dorylaion an Flavianos und die *σύνοδος ἐνδημοῦσα* beginnend *ηὔχομεν μὴ οὕτως* in Cod. Paris. 1115 f. 14^{v} ist ein Teil von dem bei Mansi VI 986 mitgeteilten.

cheria ep. II, *αἱ ἐπιστολαὶ αἱ περὶ* fol. 22r (M 834—836); 8) an Theodosios ep. II, *τοῖς γράμμασι τῆς* fol. 19v (M 828—832); 9) an den Klerus von Konstantinopel, *εἰ γνῶσιν ἡμῖν* fol. 23v (M 842 bis 844); 10) an die Archimandriten Konstantinopels, *εἰ καὶ τὰ μάλιστα* fol. 24v (M 844—846); 11) an Faustos, *κεχαρισμένον ἐστὶν ἀεί* fol. 15v (M 898); 12) an die Synode von Nikaia adressiert, *ἐμοὶ μὲν ἦν* fol. 26v (M 946—942).

§ 4. Quellen und Verfasser antinestorianischer und antieutychianischer Florilegien.

1. In dem dritten Capitel der doctrina patrum de Verbi incarnatione ist eine Schriftstellensammlung[1] *κατὰ Νεστορίου μὴ λέγοντος θεὸν τὸν Χριστὸν μηδὲ θεοτόκον τὴν ἁγίαν Μαρίαν,* woselbst Mt. 16,1, Joa. 20,31, Rom. 1,1; 9,5; Ephes. 5,5, Galat. 4,5, Tit. 2,13; 1. Joa. 5,25 angeführt werden. Dieselbe wird ergänzt durch Vätercitate, welche zu dem Zwecke gesammelt sind, *ὅτι τὸ „Χριστὸς" ὄνομα ἑκατέρων φύσεων σημαντικὸν καὶ ὅτι θεὸς ὁ Χριστὸς καὶ θεοτόκος ἡ παρθένος.* Das folgende Capitel beschäftigt sich aber bereits mit der Widerlegung des Eutyches, welcher auch die Capitel V, VII, X, XI gewidmet sind. Der enge Zusammenhang zwischen beiden sich entgegengesetzten Irrtümern, Nestorianismus und Eutychianismus, aber gestattete es, daß die gegen Nestorios gerichteten Vätercitate ebenso gegen Eutyches ins Feld geführt werden konnten. Es war daher nicht bloß auf die nochmalige Bestätigung abgesehen, wenn am Schlusse des Concils zu Chalcedon der Inhalt der auf der ersten Sitzung zu Ephesos verlesenen und gebilligten Schriften der Väter Gregorios, Basileios, Athanasios, Hilarius, Ambrosius und Kyrillos neu verlesen wurden. Neben der hypostatischen Union legten die gesammelten Stellen auch für die unvermischte Vereinigung beider Naturen in Christus Zeugnis ab. Es handelte sich vielmehr hauptsächlich um die Erklärungsweise der beigebrachten Citate. Es ist daher schwer, die im fünften Jahrhundert angelegten Sammlungen nach ihrer Tendenz — ob gegen Nestorios oder Eutyches gerichtet — zu

1) Cod. Vat. 2200 S. 51.

scheiden. Auch die doctrina patrum hat Citate und Capitelüberschriften beider Färbungen kurzer Hand vermischt.

Ein Florilegium, welches vom eigenen Verfasser als eine Mischart zwischen christologischem Charakter antinestorianischer Theologie und zwischen Bekämpfung von Eutyches' Lehre gekennzeichnet wird, ist jene Stellensammlung Leos I., welche er seiner epistula dogmatica an Flavianos von Konstantinopel beifügte. Diese instructio, aus den Schriften griechischer und lateinischer Väter gesammelt, war par et multiplex, umfaßte jene Sammlung contra Nestorii impietatem a sanctae memoriae Cyrillo insertam Ephesinae synodi gestis und eigene von Leo gesammelte Vätercitate.[1] Die zeitliche Verwertung des Anhanges, welchen er erst nach der Räubersynode der bereits am 13. Juni 449 ausgefertigten epistula dogmatica beigab[2], und die geplante Verlesung in der zweiten chalcedonensischen Sitzung lassen an der innern Einheit zweier sich entgegengesetzter Theorien keinen Zweifel mehr aufkommen.

2. Schon vor Ausbruch der Streitigkeiten hatte Patriarch Johann von Antiocheia in einem Brief an seinen Freund Nestorios darauf verwiesen, daß der Ausdruck θεοτόκος bereits von vielen Vätern gebraucht worden sei.[3] Dieses in griechischer Sprache nicht mehr erhaltene Florilegium scheint sich syrisch in Cod. Mus. Brit. 12156 (s. VI) fol. 69—79^{v} vorzufinden. Dort trägt die Sammlung nach A. Baumstarks Übersetzung folgenden Titel: „Viele Beweise der hl. Väter, welche zeigen, daß die Jungfrau θεοτόκος und Jesus Christus wahrer Gott, und daß er der eine und nämliche Sohn ist, welcher von Gott dem Vater göttlich anerkannt und ⟨als⟩ von der heiligen Jungfrau ⟨geboren⟩ vermöge der Annahme des Fleisches in den Geschlechtsregistern verzeichnet wird, daß ferner mit der Geburt des Logos im Fleische Leiden und Tod zusammenhängt und daß Christus der λόγος τοῦ θεοῦ ist". Die gegen die Arianer und Nestorianer gerichtete Tendenz, wie auch die beigegebenen Vätercitate legen für Baumstark[4] den sicheren Schluß nahe, daß diese Catene

1) ep. 69 (M P. l. 54, 890 C). — 2) ep. 71 (M 895 A). — 3) Mansi IV 1061. In c. 3 und 4 dieses Briefes spricht er nur allgemein von Citaten, welche Nestorios kenne, ohne Auctoritäten zu verzeichnen. Vgl. V. Schweitzer, Alter des Titels θεοτόκος in „Der Katholik" 83, 1903, 98f. — 4) Jos. Sickenberger, Titus von Bostra, TU N. F. VI, 1. Leipzig 1901, 138.

zwischen 432—459 verfaßt und als fertiges Ganze aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt wurde.

Kyrillos von Alexandreia war der unermüdliche Sammler patristischer Stellen, welche er in Briefen an die Frauen des kaiserlichen Hofes Eudokia und Pulcheria verwertete, und von denen er auch seinem Freunde Akakios Mitteilung machte.[1]

Diese Sammlungen ergaben jene Zeugenmasse, welche auf Wunsch des Bischofs Flavianos von Philippi in der ersten Sitzung zu Ephesos 431 verlesen wurde, wobei auch Auszüge aus den Schriften des Nestorios vorgelegt wurden.[2]

Dieselben Zeugnisse kamen auch auf dem Concil zu Chalcedon zur Verlesung; es scheint aber, daß auch neue Stellen beigefügt wurden, welche aber nur noch lateinisch erhalten sind. In der Sammlung des Dionysius Exiguus[3] finden sich unter den Acten des vierten Concils testimonia sanctorum patrum, qui duas naturas in Christo professi sunt, worin aber ganz ähnliche Stellen auftreten wie in den gleichzeitigen Sammlungen.

3. Aus dieser Zeit stammen die oben erwähnten Capitel der doctrina patrum. Während c. 3 ganz unzweideutig gegen Nestorios gerichtet ist, zeigen cc. 4, 5, 7, 10 eine Tendenz gegen Eutyches. Die Capitel handeln über die Vereinigung beider Naturen ohne Mischung oder Vermengung zu einer Person (c. 5), ferner darüber, daß Christus, trotzdem manche Väter dafür den Ausdruck *κράσις* gebraucht haben (c. 10), dennoch Gott und Mensch (c. 7) und daher auch *διπλοῦς διὰ τὸ διττὸν τῶν φύσεων* genannt worden sei (c. 4).

In directer oder indirecter Abhängigkeit zu diesen Capiteln stand ein syrisches Florilegium, von dem wir nur noch die Lemmata haben. Es findet sich in dem Brief des Andreas von Samosata an Rabbula von Edessa, welchen die berühmte nestorianische Handschrift K VI 4 der Borgiana (— Vaticana) ganz erhalten hat. Der Zweck der Sammlung war also formuliert[4]: «Unser Herr Christus ist nach dem Zeugnisse der hl. Schrift sowohl Gott als Mensch, so daß in ihm zwei Naturen sind, aber

1) Mansi IV 689f. und 1054. — 2) Mansi IV 1183—1195; 1196 bis 1268. — 3) Dom A. Amelli, Spicilegium Casinense I, Monte Cassino 1898, 142. — 4) A. Baumstark, Ein Brief des Andreas von Samosata an Rabbula von Edessa und eine verlorene dogmatische Catene in „Oriens christianus" I, Roma 1901, 179f.

wegen ihrer engen Verbindung im Sinne einer einzigen Person, indem Gott das Wort sich des Leibes wie eines Tempels und wie eines Organes der Tätigkeit bediente, und nicht, weil er Mensch wurde, die Natur seiner Individualität veränderte». Andreas führt unter den Lemmata Kyrillos von Alexandreia und Theodoros von Mopsuestia nicht auf. Letzteres Versäumnis entschuldigt er selbst, weil er wußte, daß der Adressat vor seinen Schriften warne und sie nicht berücksichtige. Daß Kyrillos' nicht Erwähnung geschieht, dafür liegt der Grund darin, daß Andreas dessen Satz von der μία φύσις σεσαρκωμένη durch andere Citate entwerten soll, also nicht ihn selbst als Auctorität anführen kann.

4. Von griechischen Schriftstellern, welche Florilegien dieser Zeit in ihre Werke aufgenommen haben, verdient vor allem der ursprüngliche Bekämpfer der Kyrillschen Anathematismen, Theodoretos von Kyros, genannt zu werden. In seinem Eranistes hat er eine ähnliche Sammlung hinterlassen, wie sie auf dem Ephesinum zur Verlesung kam. Allerdings gruppierte er die Citate unter andern Gesichtspunkten und verfaßte daher mehr exegetische Catenen als dogmatische Florilegien, weil er zur Auslegung bestimmter Schriftstellen kirchliche Zeugen herbeiholte. In dem ersten Teil seines Werkes, in dem er von dem Begriff der Immutabilität handelt, schließt er an Joh 1, 14 eine Reihe von Citaten an. In dem Ἀσύγχυτος betitelten zweiten Buche, ebenso wie im dritten, dem Ἀπαθής, erschließt er «die Quellen der geistlichen Lehrtradition, um die Unvermischtheit und die Leidensunfähigkeit der göttlichen Natur Christi zu bekräftigen». Auch Leontios von Byzanz[1] hat in das erste Buch seiner Trilogie antinestorianische und antieutychianische Citatensammlungen aufgenommen.

5. Die lateinisch erhaltenen Florilegien gegen Nestorios und Eutyches scheinen mehr oder weniger, soweit sie griechische Vätercitate beibringen, Übersetzungen griechischer Sammlungen zu sein. Dies mag zutreffen für jene Reihe von Väterstellen in dem Tractate Papst Gelasius I. adversus Nestorium et Eutychen. Gegenüber verschiedenen Einwürfen erscheinen die von dem Herausgeber A. Thiel[2] für die Echtheit beigebrachten Gründe

1) Migne 86, 1309. — 2) Andr. Thiel, Epistolae Roman. Pontific. genuin. fasc. 1, Braunsb. 1867, 76.

als durchschlagend. Der Verdacht, welcher aus den verwandten Florilegien geschöpft werden könnte — die Citate finden sich teilweise bei Theodoretos, die ambrosianischen Stellen sind nicht wörtlich citiert —, kann, wie gesagt, höchstens für Benutzung einer griechischen Quelle sprechen. Andere lateinische Florilegien, wie diejenigen des Cassian in seinem Tractate de incarnatione[1] und diejenigen des Dionysius Exiguus[2], berühren sich ganz und gar mit denjenigen Leos des Großen; denn abgesehen von der Gleichheit der Citate ist auch die Form der Übersetzung dieselbe.

§ 5. Nestorianische und Eutychianische Florilegien.

1. Nestorios und seine Partei machten sich auch daran, Väterzeugnisse für sich zu sammeln, sie verwiesen auf des hl. Athanasios Brief an Epiktet.[3] Als aber der Kaiser ihnen befahl, entweder die Kyrillschen Capitel als dem Glauben widerstreitend zu widerlegen oder deren Übereinstimmung mit der Lehre der hl. Väter in einer Disputation nachzuweisen, brachten die Antiochener auf der Conferenz zu Chalcedon, wo sie nach den Umtrieben auf dem Concil zu Ephesos gehalten wurde, ausführliche Beweise gegen die Kyrillschen Sätze samt Belegen aus Basileios, Athanasios, Damasus, Ambrosius. Zudem übersandte ihnen Bischof Martin von Mailand zu diesem Zwecke das Buch des Ambrosius de dominica incarnatione.[4] In der contestatio II, welche sie dem Kaiser Theodosios II. überreichten[5], sprachen sie von den Capiteln des Kyrillos und der ebengenannten Schrift des Ambrosius. Ihre Sammlungen sind aber weiter nicht mehr bekannt.

2. Eine höchst interessante Sammlung von Väterstellen, offenbar von Eutyches selbst herrührend, welche für die Monophysiten der nachfolgenden Zeit als Material stets zu Händen war, ist uns in der Sammlung des Dionysius Exiguus aufbe-

1) Migne P. l. 50, 263 B, 266. — 2) A. Amelli, Spicil. Casin. I 157. Die Vermutung Amellis, die Excerptensammlung sei von Dionysius Exiguus selbst gemacht, trifft wohl nur für die Citate aus den latein. Schriftstellern Hilarius, Ambrosius, Augustinus zu. — 3) Hefele, Conciliengesch. II² Freib. 1875, 253, 269. Die Nestorianer fälschten den Brief, weshalb Johann v. Antioch. eine Abschrift des in Alexandreia befindlichen Originals an Kyrillos übersandte. — 4) Mansi V 807 A. — 5) ebenda 807 D.

wahrt.[1] Während die griechischen Akten der σύνοδος ἐνδημοῦσα 448 von Konstantinopel keine Citate, welche Eutyches vorbrachte, aufweist, finden sich in der genannten collectio patrum testimonia, quae pro se proposuit Eutyches: 1. Iulii episcopi Romani ad presbyt. Dionysium (Mai, Script. vet. tom. VII 144, Mansi VII 850). 2. Eiusdem Iulii episcopi Romani, quae pro se obtulit Eutyches, ad eos qui secundum divinitatem incarnationem verbi disputant sub occasione individui (Mai VII 168). 3. Athanasii tractatus sive praecepta de fide (Mansi VII 846). 4. Gregorii episcopi maioris pars dictorum (aus der Schrift de fide des Gregorios Thaumaturgos, Mai VII 147). 5. Gregor. Naz. or. 42 ad Cledon. 6. Iulii ep. Rom. ad universos episcopos catholicos (Mai VII 158). 7. Iulii ep. ad Prosdocium (Mansi II 1245). 8. Petri ep. et mart. de deitate libelli (Mansi IV 1183, V 544, VI 875). 9. Felicis Rom. ep. et mart. ex epistula, quam ad Maximum episcop. vel clerum Alexandr. misit (IV 1137, V 546, VI 879). 10. ep. VI Damasi (Mansi III 444). 11. Celestini ep. Rom. ad Nestor. (Mansi IV 1027). 12. Celestini epist. ad clerum Constantinopol. (Mansi IV 1035). 13. Statuta synod. Ephes. (Mansi IV 1342).

Zwar ereiferten sich die Monophysiten des V. Jahrhunderts aufs energischste, nichts mit Eutyches persönlich zu tun haben zu wollen, immerhin war er doch auch ihr geistiger Vater, wie die Florilegien beweisen, welche sie zutage förderten. Dioskuros, der monophysitische Patriarch von Alexandreia, wollte in der ersten Sitzung des Concils zu Chalcedon am 8. Okt. 451 aus Athanasios, Gregorios und Kyrillos den Beweis dafür antreten, daß man nach der Einigung nur mehr von einer fleischgewordenen Natur des Logos sprechen soll.[2] Timotheos Ailuros II. (457—461) citiert in einem Briefe[3] für seine monophysitische Theologie die drei Julius von Rom beigelegten Briefe, welche auch die Sammlung des Eutyches enthält, Athanasios' Brief an Epiktet 2, Basileios' von Kaisareia 4. und 5. Buch gegen Eunomios[4], Ambrosius, Theophilos und Kyrillos.

1) ed. A. Amelli, Spicil. Casin. I 91ff. — 2) Mansi VI 679—683. — 3) In der Kirchengesch. des Zacharias Rhetor (IV 12), herausgeg. von K. Ahrens und G. Krüger, Leipzig 1899, 41ff. — 4) F. X. Funk, Zur Gesch. d. zwei letzt. Bücher der Schrift Basilius d. Gr. gegen Eunomius, Theol. Quartalschr. 1901, 113ff.

§ 6. Scholiasten der orthodoxen Florilegien.

In der ersten Sitzung zu Ephesos 431 verlas Petros von Alexandreia auf Wunsch des Flavianos, Bischofs von Philippi, folgende Stellen[1]: Petros von Alex.; Athanasios; Iulios Rom., Felix Rom., Theophilos Antioch. 2; Cyprian, Ambrosius 2, Gregorios Naz.; Basileios; Gregorios Nyss.; Attikos CPol.; Amphilochios von Ikonion. Mansi IV 1183—1195 (Gallandi Vet. patr. IX 1773, 614ff., 623ff.), Stellen aus Nestorios de dogmate.

Einen zweiten Zeugen haben wir in Cod. Vallic. gr. 30 (C 4), welcher fol. 51r—57v die Catene der ephesinischen Synode aufbewahrt hat. Die Miscellan-Hs (s. XIV), Bombyc. 30,2 × 21,6 Seitenfläche, ist beschrieben bei E. Martini, Catalogo di Manoscritti Greci nelle Bibl. Ital. vol. II, Mil. 1902, 48. Fol. 31 die Canones der Synode von Ankyra, fol. 38 Excerpte aus Athanasios de consubst. Trinitate (Migne 28, 1115), fol. 41 *ἐκ τοῦ νόμου*, Verbot der Deuterogamie mit einer großen Anzahl anderer Canones. Fol. 51r beginnt das Florilegium. Statt Felix von Rom ist fol. 51r Philon von Rom genannt. Auch die Reden des Theodotos von Ankyra, welche er auf der Synode zu Ephesos hielt, sind fol. 51v—53r aufbewahrt.

Die Sammlung des Concils von Chalcedon gegen Eutyches, welche Dionysius Exiguus aufbewahrt hat, weist folgende Citate auf: Basil. c. Eun., Ambrosius, Gregor. Naz. ad Cled., de filio, Athanas. adv. haeres., Amphiloch. explan. evang. sec. Ioa. Antioch. Ptol., Flavian. Ant., Ioa. Chrysost., Attikos ad Eupsych., Proklos in serm. puer natus est nobis, Kyrillos 4, Ioa. Chrysost. Amelli, Spicil. Casin. I 147.

Kyrillos in seinem Brief an die Frauen des kaiserlichen Hofes führt, *ἵνα . . μὴ δοκοίην τὸ εἰς νοῦν ἧκον ἁπλῶς ἀβασανίστως λέγειν, ἐκ τῶν ἐκείνοις πεποιημένων βιβλίων ἐν ἐκκλησίᾳ τὰ εἰς τοῦτο χρήσιμα συνεισενεγκὼν καὶ παραθεὶς εἰς ἀπόδειξιν, κατασφραγιῶ εἰς ἀλήθειαν τοὺς ἐμαυτοῦ λόγους*, folgende Stellen an: Athanasios, Attikos, Antiochos, Amphilochios, Ammon, Ioa. Chrysostomos, Severianos, Vitalianos, Theophilos. Mansi IV

1) Die Reihe der Citate wird zum Zweck späterer Identificierung eingehalten; die Zahlen nach den Namen bedeuten die Anzahl der beigebrachten Citate.

689ff. So ziemlich auf die gleichen Autoren verweist Kyrillos in seinem Brief an Akakios von Beroia, ohne eigentliche Citate zu bringen; er nennt nur die Namen: Athanasios, Attikos, Basileios, Gregorios, Theophilos. Mansi IV 1054.

Die Catene als Anhang der epistula dogmatica Leo I. an Flavianos von Konstantinopel contra Eutychetis haeresim ist auch teilweise im Anhang der ep. 97 an Leo Augustus. Es werden citiert: Hilarius 5, Gregorios Naz. 2, Ambrosius 3, Ioa. Chrysostomos 2, Augustinus 3, Kyrillos Alex. 3. Mansi VI 961ff.

In der doctrina Patrum de Verbi incarnatione sind den Capiteln folgende Stellen beigegeben:

c. 3 (C 49—58; V 356^{v}—358^{v}) Athanasios, Kyrillos, Gregorios Naz., Kyrillos.

c. 4 (C 58—61; V 358^{v}—359^{v}) Athanasios, Gregorios Naz., Kyrillos Alex., Kyrillos Hieros., Gelasius, Ephraem.

c. 5 (C 61 unvollständig, da ein Blatt fehlt; V 359^{v}—360^{v}) Kyrillos 5, Ambrosius, Leo, Theodotos Antioch.

c. 7 (C 82—94; V 365^{v}—369^{r}) Kyrillos, Proklos, Ambrosius, Gregorios Naz., Athanasios, Gregorios Nyss., Kyrillos, Isidoros, Athanasios, Kyrillos, Hippolytos, Gregorios Nyss., Kyrillos, Amphilochios.

c. 10 (C 106—107; V 372^{r}—373^{r}) Ambrosius, Ioa. Chrysostomos, Kyrillos.

Catene des Andreas von Samosata: Hippolytos, Methodios, Damasus, Athanasios, Eustathios von Antiocheia, Basileios, Gregorios Naz., Gregorios Nyss., Serapion von Thmuis, Amphilochios von Ikonion, Diodoros von Tharsos, Antiochos von Ptolemais, Meliton, Severianos von Gabala, Militos (Meltiades), Ioa. Chrysostomos, Ambrosius, G. l. i. s. von Pisidien, Epiphanios von Kypros, Kyrillos Hieros., Eusebios von Kaisareia, Eusebios von Emesa, Didymos von Alexandreia.

Von der Catene, welche Leontios aufbewahrte, ist bei M 86, 1309 nur ein geringer Teil aufgenommen. Derselbe wird teilweise ergänzt durch die gleiche, aber vollständiger erhaltene Catene in Cod. Paris. 1115 f. 57^{v}—59^{v}.

Theodoretos von Kyros exegesiert im ersten Buch des Eranistes Joh. 1, 14 mit Stellen aus Ignatios, Eirenaios, Hippolytos, Methodios, Eustathios von Antiocheia, Athanasios, Basileios, Gregorios Naz., Gregorios Nyss., Flavianos von Antiocheia, Amphilochios, Ambrosius, Ioa. Chrysostomos, Severianos von Gabala, Apollinaris.

Im zweiten Buche werden citiert: Ignatios, Eirenaios, Hippolytos, Eustathios von Antiocheia, Athanasios, Ambrosius, Basileios, Gregorios Naz., Gregorios Nyss., Amphilochios, Theophilos von Alexandreia, Ioa. Chrysostomos, Flavianos von Antiocheia, Kyrillos Hieros., Antiochos von Ptolemais, Hilarius, Augustinus, Severianos von Gabala, Attikos von Konstantinopel, Kyrillos von Alex., Apollinaris.

Im dritten Buche: Ignatios, Eirenaios, Hippolytos, Eustathios, Athanasios, Damasus, Ambrosius, Basileios, Gregorios Naz., Gregorios Nyss., Amphilochios, Flavianos von Antiocheia, Theophilos von Alexandreia, Gelasios von Kaisareia, Ioa. Chrysostomos, Severianos von Gabala, Apollinaris.

Gelasius führt für die Zweinaturenlehre in Christus folgende Schriftstellen an[1] (n. 8): Joh. 1, 14; Matth. 1, 23; Luc. 23, 43; Joh. 20, 19—20; Act. 1, 3—4; Act. 7, 55; Col. 2, 9; Matth. 16, 27; 24, 30; Joh. 8, 40; Tit. 3, 4; Rom. 9, 5. Väterstellen[2] werden citiert aus Ignatios Antioch. ad Ephes. 2, Eustathios Antioch. c. Arianos 5, Hippolytos mart. in haeres. 2, Athanasios Alex. c. Arian. 4, ad Epictetum, Eusebeios Palaest. expos. in 17 psalm., praep. evang. l. VII 2, Gregorios von Naz., in natal. Dom., ad Cledonium 2, Basileios c. Eunom., ex sermone gratiar. action., Gregorios Nyss. c. Eunom., Amphilochios Icon., expos. in Ioa. 14, 28; 14, 23; 5, 24; c. Arian. 2, Antiochos Ptolem., in festiv. nativ. 4, in pascha, Severianos Gabal. c. Novatum, Athanasios ad Epictetum, Gregorios Naz. ad Cledonium 2, Ambrosius, Ioa. Chrysostomos in evang. sec. Ioa. 2, Eustathios Antioch. c. Arian. 5, Athanasios Alex. advers. haereticos, de incarn. 3, Basileios de grat. actione, Gregorios Nyss. c. Eunom., Gregorios Naz. ad Nectarium, Ambrosius 2, Damasus c. Arianos, Amphilochios exeg. in Ioa. 14, 28, de filio Dei, Severianos Gab., Antiochos Ptolem., Ioa. Chrysostomos in crucem.

Cassianus[3] citiert in den sieben Büchern de incarnatione: Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Rufinus, Augustinus, Gregorios Naz., Athanasios, Ioa. Chrysostomos.

---

1) A. Thiel, Epist. etc. Tom. I, 1868, 534. — 2) ebenda S. 544 ff. — 3) Migne P. L. 50, 252 ff.

§ 7. Citatensammlung.[1]

1. Ammon von Adrianopel IV 693 *Ἀμμωνος ἐπισκ. Ἀδριανουπόλεως, ἔφη γάρ που καὶ αὐτὸς περὶ τοῦ θεοῦ λόγου, εἰ δὲ αὐτὸς — τικτουσῶν γυναικῶν.* Ob diese Stelle aus der epistula Ammonis episc. ad Theophil. Alexandr. (M P. gr. 40, 1065) genommen ist, bleibt infolge des *που* ungewiß.

2. Ambrosius von Mailand a) de fide ad Gratianum l. II 9 (M P. l. 16, 575) *φυλάξωμεν διαίρεσιν* in C 61 V 360[r], CP 145[v], T 185 A; l. II 7 *ὅθεν ἐκεῖνο τὸ ἀναγνωσθέν* VI 965, T 185 B, l. II 9 (M 576 B) *σιγάτωσαν τοιγαροῦν* IV 1189, VI 965 (*σιωπήσωσι τοίνυν*) T 185 B. Ohne Angabe des Buches IV 1189 *εἰ ἐμοὶ οὐ πιστεύουσι* (bei Mansi de fide I 16 angemerkt). Offenbar ist die Übersetzung von l. II 9 in der ep. dogm. Leo I. verschieden gegenüber den übrigen. Auch Papst Gelasius tract. III (Thiel 552) hat eine Stelle aus Ambrosius de fide aufgenommen, welche aber eine Rückübersetzung aus dem Griechischen ist. b) de dom. incarnat. c. Apollin. c. 6, 50 (M P. l. 16, 831 B) *ἀλλ' ἐν ὅσῳ τούτους ἐλέγχομεν, ὥστε μείζονι, παυσάσθωσαν τοίνυν*; c. 4 *μηδὲ σὺ θέλε* in T M 83, 185 C f, C 108 V 372[r] *τοὺς δὲ λέγοντας*. (Vgl. Gelasii tract. III, Thiel 556.) Eine Übersetzung dieser Schrift schickte Bischof Martin von Mailand bereits c. 430 den Antiochenern zu. T 83, 76 C ist unter dem Titel *ἐν τῷ περὶ πίστεως λόγῳ* eine Stelle aus de inc. dom. sacr. c. 6 aufgezeichnet; dagegen ist bei Leontios (M 86, 1312 C) der Titel *ἐκ τοῦ κατὰ Ἀπολιναρίου θ' λόγου* als Bezeichnung dieses Buches zu verstehen, da schon bald die Trilogie, die fünf Bücher de fide, die drei de Spiritu sancto und dieses letzte unter

1) Bei dieser Zusammenstellung werden folgende Siglen eingehalten:
IV (= Mansi Tom. IV 696 ff) Brief des Kyrillos an die Kaiserinnen.
IV (= Mansi Tom. IV 1183 ff) Florilegium auf dem Concil zu Ephesos 431 verlesen.
VI (= Mansi Tom. VI 961) Florilegium aus dem Anhang der ep. dogm. Leo I.
T (= Migne P. gr. 83, 26 ff) Florilegien im Eranistes des Theodoretos.
M 86 (= Migne P. gr. 86, 1310 ff) Florilegium des Leontios.
C (= Cod. Vat. gr. 2200) mit Seitenzahl des Ms.
V (= Cod. Vat. gr. 1102) mit Foliozahl der Hs.
CP (= Cod. Paris. gr. 1115) mit Foliozahl der Hs.
Gelasius Thiel (= Florilegium im Tractate des Papstes Gelasius nach der Ausgabe von Andr. Thiel).

einer Überschrift gefaßt wurden. Vgl. G. Mercati, Le titulatione nelle opere dogmatiche di S. Ambrogio, in Ambrosiana VIII, Milano 1897, 8. c) expositio fidei ὁμολογοῦμεν (M P. l. 16, 847 = T P. gr. 83, 181 B) C 86 V 367r CP 123r. d) ep. ad Sabin. (M 16, 1145) M 86, 1313 A οὐκοῦν ἐν τῷ τελείῳ.

3. Amphilochios von Ikonion[1] a) in Ioa. 14, 28 (M 39, 109) T 100 B, 196 B διάκρινόν μοι λοιπόν, T 301 C ὅταν δὲ τὰ παθήματα. b) in Ioa. 5, 19 (M 39, 108 B) T 100 C, 196 B, 304 C ποῖος δὲ παρήκουσεν, μετὰ γὰρ τὴν ἀνάστασιν, διὰ ταῦτα μὲν οὖν, οὐδὲ γὰρ εἶχε, εἰ γὰρ ὅ. c) in Ioa. 5, 24 (M 108 C) T 301 C τίνος οὖν τὰ βάθη; d) in Mt. 26, 39 (M 104 C) T 304 A μὴ τὰ πάθη. e) c. Arian. T 304 A καὶ ἵνα μὴ μακρόν. f) ad Seleuc. (M 39, 113 AB) C 94 V 362r CP 121r ἡ ληφθεῖσα — πάσχων οὐδέν. g) de gener. hum. (M 39, 100 C) IV 693 ἡ ἀλήθεια. h) sine titulo IV 1196 (M 100 D) ἐπειδὴ γὰρ ὁ αὐτός. i) de filio Dei (M 97 D) T 304 B εἰπὼν γὰρ ὁ Πέτρος. Die meisten Stellen von T sind auch in latein. Übersetzung in der Sammlung von Papst Gelasius, s. Thiel 549ff., 556.

4. Antiochos von Ptolemais a) c. haeret. (ἧς χρήσεως ἐμνήσθη ὁ ἅγιος Κύριλλος in M 86, 1316 A) T 205 B CP 146v μὴ συγχέῃς τὰς φύσεις vgl. Gelasius (Thiel 557 f). b) IV 692 ὃν χθές. Dieses Citat stammt wohl aus der Schrift in festivit. nativit., welche Gelasius (Thiel 551) anführt. Noch mehrere Fragmente dieser verlorenen Schrift sind dort aufbewahrt. c) adv. Iudaeos in pascha, bei Gelasius, Thiel 552 omnino autem tibi cura.

5. Athanasios von Alexandreia a) c. Arian. l. II (M P. gr. 26, 145) T 177 C [ἐκ τοῦ πρὸς τὰς αἱρέσεις λόγου β' = Gelasius, Thiel 554, vgl. 546] καὶ ὥσπερ οὐκ ἂν ἠλευθερώθημεν. b) c. Arian. l. IV (M 26, 468) IV 1185 πολλοὶ γοῦν ἅγιοι [Mansi verlegt diese Stelle or. IV ante medium, ich fand sie nicht]. C 58 δ' λόγ. [V 358v δογματικοῦ λόγου] σκοπὸς τοίνυν. Würden sich diese Stellen im vierten Buch finden, so wäre diese frühe Bezeugung ein wichtiges Moment für dessen Echtheit, gegen Hoss, Stülcken. c) de incarn. Dei verbi et c. Arian. (M 26, 984) T 180 C [ἐκ τοῦ πρὸς Ἀρειανοὺς τόμου, Gelasius, Thiel 554 hat den Titel de incarn.] καὶ ὅτε λέγει, διὸ καὶ ὁ θεός, ὥστε ἀληθινὸς

1) Vgl. K. Holl, Amphilochius von Ikonium, Tübingen 1904, 51ff.

θεός. T 293 B ὅταν οὖν λέγῃ, συνιδὼν γὰρ ὁ λόγος, T 296 B τούτου ἕνεκα, πάσχον μὲν γὰρ τὸ σῶμα. d) ad Epictetum (M 26, 1049) T 92 C, 177 D, 292 A—B, IV 1185 τίς τοσοῦτον ἠσέβησεν, ἃ γὰρ τὸ ἀνθρώπινον, θεὸς γὰρ καὶ κύριος, εἰ διὰ τὸ εἶναι, ἀκουέτωσαν, εἰ κτίσμα, τίς γὰρ ἤκουσε, πῶς δὲ καὶ ἀμφιβάλλειν. (Vgl. Gelasius, Thiel 546, 552.) e) c. Apollin. or. I (M 26, 984) C 89 V 368r ἀλλ' ὁ ὤν, C 91 V 368v εἰ δὲ πιστεύετε (= C 58 V 359r). f) de sententia Dionysii Alex. (M 25, 477) T 89 D, Joh. 15, 5 ἡμεῖς τοῦ κυρίου, ἄμπελος δὲ ἐκλήθη ὁ κύριος. g) sermo maior de fide (M 26, 1262) T 92 B, 180 B, 292 C τὸ γεγράφθαι, ἐν ἀρχῇ, τὸ γὰρ ἦν ἐπὶ τῆς θεότητος, ταῦτα δὲ παρεθέμεθα, τὸ ἐγειρόμενον ἐκ νεκρῶν (Hoss, Stülcken). h) de epiphania (M 25, 96) C 109 V 374r πάντα ἔλαβεν, C 49 V 356v CP 122r ὁ προϋπάρχων. i) aus dem pseudoath. Tractate de incarn. beginnend ὁμολογοῦμεν (M 28, 25 A) IV 692.

6. Attikos von Konstantinopel (M 65, 637) a) ad Eupsychium T 212 A τί τοίνυν ἐχρῆν, b) sine titulo IV 1193, 692 σήμερον ὁ Χριστός.

7. Augustinus von Hippo a) ep. 137 ad Volusianum (M P. l. 33, 515) T 209 A, VI 968 νῦν δὲ οὗτος. b) expos. fidei (M 39, 2233) T 209 B, VI 696 καὶ γὰρ ἡμέτερον. c) exeg. in Ioa. tract. 78 (M 35, 1379) VI 968 τί τοίνυν αἱρετικέ.

8. Basileios von Kaisareia a) ad Amphil. de Spir. s. (M 32, 67) T 93 C, Galat. IV 4 τοῦτο γὰρ ἡμῖν σαφῶς, b) interpret. ps. 59 (M 29, 460) T 93 B πάντες ἀλλόφυλοι. c) ex orat. de gratiar. act. (M 31, 1630) T 188 C [Gelasius, Thiel 549, 555] διόπερ ἐπιδακρύσας. d) c. Eun. T 189 A, 297 B ἐγὼ γὰρ καὶ τὸ ἐν μορφῇ, ὃ παντὶ γνώριμον (M 29, 552, 577) [vgl. Gelasius, Thiel 549] e) ad Sozopol. (M 32, 967) C 108 V 373r ὅθεν φανεῖσθαι. f) sine titulo IV 1193 οὐ γὰρ τοσοῦτον.

9. Cyprianus von Carthago, de opere et eleemos. IV 1189 πολλαὶ καὶ μέγισται; vgl. Harnack, Gesch. d. altchr. Lit. I 689.

10. Damasus von Rom, confessio fid. cath. T 296 D (M P. l. 13, 561) [ἀπὸ ἐκθέσεως] Gelasius, Thiel 556, εἴ τις εἴποι, ὅτι ἐν τῷ πάθει. (Thiel merkt an: vel potius contra Apollinaristas, certe in ea professione fidei quam Damasus cum epist. 5 ad Paulinum maxime propter hos haereticos misit n. 5.)

11. Eirenaios von Lyon, adv. haer. l. III 18, 19 T 169 C, 85 C διὸ πάλιν, l. III 20 T 284 B, 85 A φανερὸν οὖν, ὅτι Παῦλος,

T 169 B *ἤνωσεν οὖν*, l. III 21 T 85 B, 284 C *ὥσπερ γὰρ ἦν*, l. III 2 T 84 B *εἰς τί δὲ καί*, l. III 27 T 84 B *καὶ ἐν τῷ εἰπεῖν*, l. III 31—32 T 84 C *εἰ τοίνυν, ἐπεὶ περισσή*, l. IV 7, 59 T 169 D *καθὼς Ἡσαΐας*, l. V 1 T 284 C *τῷ ἰδίῳ οὖν αἵματι*, T 172 B *οὐ γὰρ δοκήσει*, s. Harnack I 263f.

12. Ephraem von Antiocheia, in margaritam C 60 V 395 *τελείαν* (vgl. M 86, 1313 C).

13. Eusebeios von Kaisareia a) exp. psalmi 17, 10 bei Gelasius, Thiel 547 (vgl. 548) ascendens in hominem (vgl. Harnack, I 575). b) praep. evang. l. VII bei Gelasius, Thiel 547 non solum autem Iudaeorum (Harnack I 565). Thiel fand die Stelle nicht.

14. Eusebeios von Emesa (M 86, 1, 463f) T 312 C *τίνος ἕνεκα φοβεῖται*. Die Schriften gingen verloren.

15. Eustathios von Antiocheia a) de anima (M 18, 688 C) T 88 D *τί δ' ἂν εἴποιεν*, T 89 A *καὶ μὴν εἴ τις, οὐ γὰρ ταὐτόν*, T 176 C, 285 C *δι' ὀλίγων*. b) in ps. 15 (M 18, 685 D) T 88 D *ἀλλὰ μὴν ἡ τοῦ Ἰησοῦ*, in ps. 92 T 289 C *οἱ δὲ φθόνῳ, αὐτὸς ἀρ' οὗτος*, T 89 C *πρόδηλον οὖν*. c) in proverb. 8, 22 (M 18, 676 C) T 89 B, 176 C, 285f *εἰ μὲν οὖν ἀρχήν, ναὸς γὰρ κυρίως, ὁπηνίκα οὖν, οὐ γὰρ εἶπεν, ὅτι δὲ τὸ σῶμα, ἀλλ' ὥσπερ, ὁ ἄνθρωπος*. d) in inscript. titul. (M 18, 685 B) T 176 B *ἐντεῦθεν*. e) in inscript. grad. (M 18, 685 C) T 289 B *δόξαν*. f) c. Arian. (M 18, 692 B) bei Gelasius, Thiel 544, 553f. g) in samarit. CP 260^{v} *ἡμεῖς οὖν ἀνακεκαλυμμένῳ*.

16. Flavianos von Antiocheia a) hom. in Ioa. Bapt. in T 100 A *μὴ τοίνυν νόει*, b) in ev. sec. Lucam in T 204 C *ἐν πᾶσιν ἡμῖν*, c) in theophan. in T 204 C *τίς ὡς ἀληθῶς*, d) in dom. paschae in T 304 C *διὰ τοῦτο καὶ σταυρὸς ἡμῖν*, e) in Iudam prodit. in T 304 D *ὥστε ὅταν ἀκούσῃς*, f) in ev. sec. Ioa. in M 86, 1313 C—D *ἔδειξεν γάρ*.

17. Felix von Rom IV 1188 *ἐκ τῆς πρὸς Μάξιμον τὸν ἐπίσκοπον καὶ τὸν κλῆρον Ἀλεξανδρείας ἐπιστολῆς, περὶ δὲ τῆς σαρκώσεως*. Eine apollinarist. Fälschung, s. Harnack I 659.

18. Gelasios von Kaisareia a) in epiph. in T 305 A *ἐδέθη, ἐτρώθη, ἐσταυρώθη*, b) exp. symb. in M 86, 1313 A *ἀλλ' οὐκ ἴσχυσεν*, c) *ἐν ἐξηγήσει τοῦ μαθήματος* C 60 V 359^{r}, CP 122^{r} 126^{r} *ἦλθε τοίνυν εἰς ταὐτόν*. Wohl sind b und c dieselben Schriften. Sie gingen zugrunde.

19. Gregorios von Nazianz a) de filio or. II (M 36, 103)

C 58 V 359r, T 297 C *θεὸς δ' ἄν, ἐλείπετο.* b) or. 38 *εἰς τὰ γενέθλια* [*εἰς τὰ θεοφάνεια*] (M 36, 311) C 58, 89 V 359r, 368r, CP 58r, 250r, VI 965 *ἀπεστάλημεν* (vgl. Gelasius, Thiel 548). c) ep. 101 ad Cledonium (M 37, 175) C 87 V 367v, T 297 C, 93 D, IV 1192 *εἴ τις οὐ θεοτόκον, μὴ ἀπατάτωσαν, τίς δὲ ὁ λόγος, εἰ μὲν ἄψυχος* (vgl. Gelas., Thiel 548, 552). d) ep. 88 ad Nectarium (M 37, 162) T 297 C *τὸ δὲ πάντων χαλεπώτατον* (Gelas., Thiel 555). e) or. 45 in pascha (M 36, 623) T 300 A *τίς οὗτος ὁ παραγενόμενος.* f) *ἐκ τῶν ἐπῶν περὶ ἐνανθρωπήσεως Χριστοῦ* C 54 V 358r *νήπιος.*

20. Gregorios von Nyssa a) orat. catech. c. 16 (M 45, 49) T 300 B *καὶ τοῦτό ἐστι τὸ μυστήριον,* c. 32 T 300 B—C *ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἄλλοθεν, ἀκόλουθον ἂν εἴη,* ohne nähere Angabe T 193 B, C 89 V 386r *ἀλλὰ μικρόν, καὶ τίς τοῦτό φησιν.* b) c. Eunom. IV 6 (M 45, 617) T 300 C *οὔτε ζωοποιεῖ,* lib. V (M 678) T 301 A *αἰτιᾶται*; lib. II (M 463) T 193 C *εἰ δὲ ὁ μέν, τῇ δεξιᾷ οὖν,* T 97 C (vgl. Gelasius, Thiel 549, 555). c) de beatitud. c. 1 (M 44, 1193) T 97 C IV 1193 *τοῦτο γὰρ φρονείσθω, οὐκ ἐκ τοῦ θείου.* d) quod non sint tres dii in Abraam (M 45, 115) T 96 D *κατέβη τοίνυν οὐ γυμνός,* e) de perfect. vitae (M 46, 251) T 97 B *ἀλλὰ πάλιν ὁ ἀληθινός.* f) in pascha (M 46, 599) C 92 V 368v, CP 175r, 247r *ἐν τῷ καιρῷ.*

21. Hilarius von Poitiers, de trinit. l. IX (M P. l. 10, 278) IV 961 T 205 B *οὐκ οἶδεν, ἐκ παρθένου, ὁρᾷς ἄρα.*

22. Hippolytos von Rom a) ex interpret. psalm. 2 T 173 C *οὗτος ὁ προελθών,* ps. 22, 1 T 85 D *καὶ κιβωτός,* ps. 23 T 176 A *ἔρχεται ἐπὶ τὰς οὐρανίας πύλας,* b) sermo in Helcan. et Annam T 88 A—B *ἄγε δή μοι, εἰπέ μοι, τὴν δὲ δευτέραν,* T 173 A *καὶ διὰ τοῦτο τρεῖς καιροί.* c) sermo in princip. Isaiae T 88 B *Αἰγύπτῳ μὲν τὸν κόσμον,* d) de distrib. talent. T 172 C *τούτους δέ, καὶ τοὺς ἑτεροδόξους.* e) sermo in magnum canticum T 173 B *ὁ τὸν ἀπολωλότα, οἱ γὰρ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.* f) ep. ad reginam quandam T 172 D *ἀπαρχὴν οὖν* (= T 284 D). g) sermo de duob. latron. T 285 A *ἀμφότερα παρέσχε.* h) ohne Titel C 91 V 369r *διὰ τοῦτο πυλωροί,* CP 123v, 175r, s. Harnack I 638. i) Unter dem Titel Hippolyti episcopi et martyris Arabum metropolis in memoria haeresum hat Gelasius (Thiel 545) wohl zwei Fragmente aus der Schrift c. haeres. aufbewahrt. Harnack I 613. H. Achelis, Hippolytstudien TU N. F. I, 4 Leipzig 1897, 126.

23. Ignatios von Antiocheia a) ep. ad Smyrn. 1, 1 T 81 B *πεπληροφορημένους, τί γὰρ ὠφελεῖ, εἰ γὰρ τῷ δοκεῖν*, T 169 B *ἐγὼ γὰρ καὶ μετά*, T 284 A *εὐχαριστίας καὶ προσφορᾶς*. b) ad Ephesios 7, 2 T 81 C *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν, εἴ τι οἱ κατ᾽ ἄνδρα, εἷς ἰατρός ἐστι*. Letztere Stelle auch bei Gelasius, Thiel 544. c) ad Trallian. 9, 1 T 84 A *κωφώθητε οὖν*, s. F. X. Funk, Patres Apostolici I Tub. 1901, 248, 276. d) ad Philipp. CP 248^{v} *εἷς πατὴρ — ἔφαγε καὶ ἔπιεν*, Funk II 106.

24. Ioa. Chrysostomos a) ex orat. quam habuit, cum Gothus ante eum dixisset T 100 D *ὅρα ἐκ προοιμίων*. b) e genethliaco T 101 A *πῶς γὰρ οὐκ ἐσχάτης*. c) e dogmatico serm. (orat., quod quae humiliter dicta et facta sunt a Christo, non propter imbecillitatem potentiae etc.) T 101 B *τίνες οὖν εἰσιν αἱ αἰτίαι*, T 200 C *καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν* T 305 Bff. d) ex orat. quam in magna ecclesia habuit T 197 D *καὶ ὁ μὲν δεσπότης*. e) or. de divisione linguar. T 200 B *ἐννόησον γὰρ οἷόν ἐστι*. f) ad eos qui dicunt daemones res hum. gubernare T 200 C *οὐδὲν ἦν εὐτελέστερον*. g) de iis qui pascha primum ieiunant 201 B *ἀνέῳξε τοὺς οὐρανούς*. h) de ascens. (M 52, 783) IV 693, T 201 A—D, *εἰς τοῦτο οὖν τὸ διάστημα, καθάπερ γὰρ δύο, προσένεγκε τοίνυν*. i) in psalm. 41 (M 55, 155) T 200 A *οὐ παύεται Παῦλος*. k) in Ephes. (M 60, 9) T 261 B *κατὰ τὴν εὐδοκίαν, καὶ ὄντας ἡμᾶς*. l) in Ioa. (M 59, 555) T 201 (Gelasius, Thiel 553) *τί γὰρ ἐπάγει*, in Ioa. 5, 17 T 305 B *τί σημεῖον*. m) in Mt. (M 58, 21) T 201 D *καὶ καθάπερ τις*. n) in cruc. (M 59, 575) bei Gelasius, Thiel 557 Christum cum audieris. o) in nativ. (M 59, 687) IV 693 *φησὶ δὲ περὶ τῆς*. p) ad Caesar. mon. (M 52, 753) C 106 V 372^{r} *ταῦτα θαυμάσιε*.

25. Julius von Rom IV 1188 ep. ad Docium (Docimum, Prosdocium) *κηρύσσεται δὲ εἰς συμπλήρωσιν*, eine apollinaristische Fälschung. Achelis, Hippolytstudien 212—215.

26. Kyriakos von Paphos in M 86, 1312 B *τοῦ ἁγίου Κυριακοῦ ἐπισκόπου τῆς Πάφου καὶ ὁμολογητοῦ. ἐκ τοῦ εἰς τὰ θεοφάνεια λόγου, εἷς δὲ καὶ αὐτός ἐστι τῷ ἐν Νικαίᾳ, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ — παρὰ μητρός*. Unbekannt.

27. Kyrillos von Alexandreia a) scholia de incarn. unigen. c. 13, 25 (M 75, 1369) T 212 D, IV 969, C 57, 91 V 357^{r} 366^{r} *εἷς οὖν ἄρα, νοεῖται γὰρ πάντως, οὐ διοριστέον, τὸ Χριστὸς ὄνομα*, c. 4 (M 1373 D) VI 969 C—D *ἄνθρωπος*. b) apol. ad

Theodosium (M 76, 453) C 50, 82, 91 V 356^{v}, 365^{r}, 366^{r} CP 175^{v}, 250^{r} *τὸν θεὸν μεσίτην, πανταχόθεν, χρῆναι γάρ.* c) ep. ad Nestor. 2, 4, 17 (M 77, 9, 43, 106) C 61, 90, 94 V 360^{r} 366^{r} CP 123^{v}, 124^{r} T 212 B *οὕτω φαμέν, ὁμολογοῦμεν, διάφοροι, ἐὰν δὲ τήν.* d) ad reginas (M 76, 1335) C 50 V 356^{v} *οὕτως τινές, ὥστε τὸ λόγος, ὡς ἐπὶ τὸ Χριστός.* e) ad Acacium ep. 40 (M 77, 192) VI 696 D *πῶς γάρ.* f) ad Ioa. Antioch. ep. 39 (M 77, 174) C 84 V 366^{r} *λέγοντες θεόν.* g) de trinitate (M 75, 1075) C 58 V 309^{r} *διττόν,* h) exeg. in Ioa. l. XI (M 74) C 59 V 359^{r} *ἀποσώζει, διττήν,* C 91 V 359^{v}, 366^{r} CP 122^{v} *καλῶς γε ποιῶν, ὡς γὰρ δή.* i) in Mtt. l. 3 (M 72, 365) C 59 V 359^{r} *οὐκοῦν ὁ στατήρ.* k) in epist. ad Hebr. (M 74, 773) T 212 C *εἰ γὰρ καὶ νοοῖντο, κἂν εἰ λέγοιτο.* l) in Genes. (M 69, 8) C 59 V 359^{r} *ἔλθωσιν εἰς τὸν τόπον.* m) ep. 60 ad orient. (M 77, 323) T 212 B *δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις, εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός.*

28. Kyrillos von Jerusalem, catech. IV (M 33, 453) *πίστευε δέ,* ohne nähere Angabe C 60 V 359^{v} *διπλοῦς.*

29. Leo I. ad Flavian. (M P. l. 54, 723) C 61 V 360^{r} *ὅπως — τὴν σάρκα.*

30. Methodios von Olympos a) de martyr. T 88 C *οὕτω γὰρ θαυμαστόν.* b) sympos. CP 182^{r}, 203^{r}—205^{r} *κύριε δοξάζω σε, ἀτὰρ δὴ καὶ τὸ — παρθενίας.* S. Harnack I 468.

31. Petros von Alexandreia a) de deitate in IV 1184 *ἐπειδὴ καὶ ἀληθῶς.* b) *περὶ τῆς σωτῆρος ἡμῶν ἐπιδημίας* in M 86, 1312 B *καὶ τῷ Ἰούδᾳ,* s. Harnack I 445 f.

32. Proklos von Konstantinopel a) in quadrag. hom. (M 65, 885 C) C 84 V 367^{r} (246^{v}) *οὕτω γάρ.* b) in nativ. (M 65, 885 D) M 86, 1309 C *ὁ αὐτὸς ἀληθῶς.*

33. Severianos von Gabala a) de nativ. Christi (M 65, 15) T 209 C *ὦ μυστηρίου ἀληθῶς,* b) or. de sigillis (M 63, 531) T 308 C *Ἰουδαῖοι μάχονται.* c) c. Novat. bei Gelasius, Thiel 552 unigenitum Deum. d) ohne nähere Angaben IV 693 *ὁ γάρ,* Gelasius, Thiel 556.

34. Theophilos von Alexandreia (M 65, 33—68) a) 5. Festbrief IV 1188 *ἔστι γὰρ καὶ νῦν,* 6. Festbrief IV 1188 *οἷα γὰρ τῶν τεχνιτῶν.* b) adv. Origenem T 197 A (M 65, 56 D) *οὔτε τῆς ἡμετέρας ὁμοιώσεως,* IV 696 *ἵνα μὴ ἐν λόγῳ.*

35. Theodotos von Antiocheia in C (Mai 10) *ἐκ τῶν πρὸς Ἡρακλείδην κατὰ συνουσιαστῶν, εἰ δ' ἐφ' ὧν ἡ οὐσία.*

III. Florilegien aus der Zeit des Monophysitismus des VI. Jahrhunderts.

§ 8. Entstehungs- und Verfassergeschichte.

1. Eine treffliche Darstellung der Lehre der Monophysiten des VI. Jahrhunderts erhalten wir in den einschlägigen Capitelüberschriften der doctrina patrum. Jeder Titel ist genau präcisiert zur Widerlegung einer häretischen These. Was Anastasios Sinaites und Maximos Confessor in langen Excursen darlegen, ist hier mit einem Satze abgemacht, wobei zu bemerken ist, daß der zweite Zeuge der doctrina Cod. Vatic. gr. 1102 manchmal Zusätze enthält.

Der Führer der strengeren Monophysiten, Severos von Antiocheia, hatte es insbesondere darauf abgesehen, die Schwächen in der Terminologie des Kyrillos auszubeuten und so gegen das Chalcedonense vorzugehen, was bereits früher Petros Mongos und Akakios versucht hatten, als sie den Kaiser Zeno veranlaßten, das Henotikon zu publicieren. Wohl der beredteste Zeuge der Auffassung der Partei des Severos[1] ist das Religionsgespräch von Konstantinopel (531)[2], welches Kaiser Justinian zwischen Orthodoxen und Severianern veranstalten ließ.

Was Cod. Paris. gr. 1115 f. 53^{v} als kurze Charakteristik der Lehre der Monophysiten angibt, war auch hier Gegenstand des Gespräches, indem sie gegen das Chalcedonense den Vorwurf der Neuerung erhoben, da es im Gegensatz zu Kyrillos und dem Ephesinum nicht von der *καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις*, nicht von der *τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη φύσις* sprach, auch nicht den Ausdruck *ἐκ δύο φύσεων* beibehielt, sondern dafür *ἐν δύο φύσεσιν* gesetzt und noch nach der Einigung der Gottheit und Menschheit zwei Naturen angenommen habe.

Diese Sätze waren allerdings mit den Begriffen *πρόσωπον*, *φύσις* der Severianer unverträglich. Der Kampf des Mittelalters zwischen Nominalismus und Realismus war bereits hier ent-

1) Über die Theologie der Severianer vgl. Loofs, Leontius von Byz. 30—32, 54—59. — 2) S. Krüger, Art. Monophysiten in PRE 13^{2}, Leipzig 1903, 392 Z. 1ff.

brannt; die Severianer als strenge Realisten konnten sich die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur zu einer Person nicht denken, wenn beide Naturen auch nach der Einigung eine Realität sein sollten, da jede Natur notwendig auch eine Hypostase bedinge. Zum Beweise dafür beriefen sie sich auf die Schriften des Kyrillos, insbesondere dessen Anathematismen, Athanasios und Dionysios Areopagita, welche alle nach der Einigung nur eine Natur gelehrt hätten.[1]

Den Beweisgang der Severianer zeigen auch einzelne Capitelüberschriften der doctrina auf, indem sie den einzelnen Sätzen der Severianer eine Gegenthese gegenüberstellen. Die Allgemeinbegriffe (c. 26) haben keine Realität für sich, sondern sind nur in den Einzeldingen erkennbar, einzig und allein aber ausgenommen die göttliche übermenschliche Wesenheit, welche selbstherrlich in der Tat und in der Wahrheit existiert. In dem *διαιτητός* der Severianer, welchen Anastasios Sinaites bekämpfte[2], definierten sie zwei teilweise Wesen (c. 36), welche *φύσις* und *ὑπόστασις* darstellen, so daß durch ihre Vereinigung eine zusammengesetzte Natur entstehe. Daher führt die doctrina (c. 6) den Beweis, daß *φύσις* und *ὑπόστασις* nicht dasselbe bedeuten, wohl aber *οὐσία* und *φύσις, ὑπόστασις* und *πρόσωπον* (c. 6), wobei sie gegen die philosophischen Begriffe eines Aristoteles, Pamphilos und Herakleianos ankämpfen, auf welche sich die Häretiker[3], um eine Natur in der gottmenschlichen Hypostase konstatieren zu können, so gerne beriefen. Ferner mußten die Begriffe *φύσις ἀπρόσωπος* und der Unterschied zwischen *ἀνυπόστατος* und *ἐνυπόστατος φύσις* erläutert werden (c. 27).[4] Die Häretiker nahmen den Begriff der Zahl für ihre Aufstellungen zu Hilfe, da jede Loslösung aus der Einheit eine Zweiheit bedinge und anderseits zwei selbständige Factoren nicht zu einer Einheit werden können (c. 30). Ebenso sei der Mensch *διὰ τὸ ταὐτὸν τοῦ εἴδους* ein Wesen, wolle man aber von zwei Naturen bei ihm sprechen, dann müsse man notwendig bei Christus drei Wesenheiten annehmen[5] (c. 29). Auch mit dem Begriffe *σύνθετος φύσις*[6], den Apollinaris geprägt habe, um die Zweiheit der

1) Hefele, Conciliengeschichte II² 170. — 2) M 89, 1284 B. — 3) Anastasios Sinaites M 89, 108 B. — 4) Maximos M 91, [149 B; 204 B—C. — 5) Vgl. Anastasios Sinaites *ὁδηγός* c. 18 (M 89, 265). — 6) Maximos M 91, 488; 516 D.

Wesen in Christus zu erklären, könnten die Severianer der Unhaltbarkeit ihrer Christologie nicht aufhelfen (c. 9). Demgegenüber müsse der Begriff τῆς καθ' ὑπόστασιν ἑνώσεως beibehalten (c. 21) und die Synode von Chalcedon anerkannt werden (c. 24). Denn nicht ein Teil sei in Christus mit einem zweiten verbunden worden, sondern die ganze göttliche Natur mit der menschlichen wegen der Einheit der Hypostase vereint (c. 11).

Eine konkretere Fassung haben diejenigen Capitel der doctrina patrum, welche gegen die Anschuldigungen des Severos, Kyrillos und andere Väter hätten die Begriffe φύσις und ὑπόστασις gleichbedeutend genommen, gerichtet sind[1] und der Verteidigung der chalcedonensischen Formel ἐν δύο φύσεσιν gelten. Der Titel von c. 2 der doctrina, welcher von Maximos[2] ähnlich gegeben wird, erschließt als Gegenthese die ganze Theologie und Auffassung der Severianer: ὅτι ἐκ δύο φύσεων τὸν Χριστὸν καὶ ἐν δύο φύσεσιν ὀρθοδόξως οἱ θεόπνευστοι πατέρες ἐκήρυξαν, καὶ τὸ μίαν λέγειν τοῦ λόγου φύσιν σεσαρκωμένην εὐσεβῶς ταὐτὸ τῷ εἰπεῖν δύο φύσεις.[3] Maximos erklärt noch weiter, daß die Ausdrucksweise des Kyrillos im zweiten Brief an Sukkensos oder in seinem dritten κεφάλαιον nicht gegen das ἐν δύο φύσεσιν anstreite, während er in einem anderen Brief, den er der These[4] πῶς εὐσεβῶς δεῖ δύο φύσεις ὁμολογεῖν ἐπὶ Χριστοῦ μετὰ τὴν ἕνωσιν widmete, Stellen aus Kyrillschen Schriften, wie aus tom. II c. Nestor. blasphem., aus der Apologie seines dritten «Capitels» gegen Andreas herbeizog (vgl. c. 23). Mit dem allgemeinen Gedanken, daß man nicht auf Worte allein alles Gewicht legen dürfe, sondern den hinter den Worten verborgenen Sinn zu erfassen erstreben müsse, sucht c. 22 der doctrina einige sprachliche Schwächen in der Theologie des Kyrillos zu überdecken.

2. Neben diesen Sammlungen, welche gegen die Sätze der Severianer gerichtet sind, haben wir aber noch die häretischen Catenen selbst, erhalten bei Anastasios Sinaites. Der Titel dieser häretischen Catene handelte über die Gleichberechtigung der Begriffe φύσις und ὑπόστασις in der Anwendung auf Christus.

---

1) C 213 V 403r hat eine Glosse: περὶ τοῦ ἁγίου Κυρίλλου τῇ φωνῇ τῆς φύσεως καὶ ὑποστάσεως ἀδιαφόρως χρησαμένου. — 2) M 91, 481 B (469 A). — 3) C 34 V 352r. — 4) M 89, 469 A—472 B.

Wir dürfen wohl annehmen, daß jene Sammlung von Citaten, welche die monophysitischen Bischöfe nach jenem Religionsgespräch zu Konstantinopel vom Jahre 531 ihrer *δέησις* an den Kaiser mitgaben, mit dieser erhaltenen identisch war.[1]

Das Florilegium der Monophysiten, welches Anastasios aus einer Disputation mit den Gaianiten und Theodosianern aufbewahrt hat[2], trifft in der Mehrzahl der Citate mit dem des Severos zusammen, von welchem Anastasios die Lemmata mitteilt.[3]

Auch Leontios von Byzanz[4] führt eine Stellensammlung der Monophysiten ein unter dem Titel: *τί ἐστι Χριστὸς ὁ προσκυνητὸς ἡμῶν.* In dem zweiten Abschnitt dieses Florilegiums, *ποτὲ φασι τὴν τοῦ Χριστοῦ ἕνωσιν οἱ πατέρες*, ergänzt er die von den Häretikern nur stückweise citierten oder gefälschten Citate mit einer großen Anzahl von echten Stellen derselben und anderer Väter.

§ 9. Scholiasten der häretischen und orthodoxen Florilegien.

1. Die Citatensammlung der Gaianiten weist folgende Namen auf: Kyrillos 9, Ambrosius, Gregorios Nyss. 4, (Proklos, Ephraem), Amphilochios 5, Isidor. Pelus., Eirenaios, Antioch. Ptolem.

Dieselbe Catene enthält Cod. Paris. 1115 fol. 145^{r}—147^{v}. Die Catene des Severos bestand aus Citaten aus Gregorios Nyss., Ioa. Chrysost., Kyrillos, Athanasios, Ambrosius, Proklos.

Die bei Leontios erhaltene Catene stimmt in der Hauptsache mit den ebengenannten überein. Sie findet sich auch Cod. Palat. 342[5], geschr. 1552 zu Venedig, Bombychs. fol. 198, von einer Hand zu 30 Zeilen. Fol. 4^{r} beginnen 20 capitula (A. Mai, Script. Vet. Bibl. T. VII 110, M 86, 1769); fol. 16^{v} die *μαρτυρίαι τῶν ἁγίων.*

2. Das orthodoxe Florilegium setzt sich aus folgenden Factoren zusammen:

C. 2 doctr. C 34—43 V 352^{r}—356^{v} (vgl. Maximos M 91, 469 A,

1) Ein Verfasser kann wohl nicht angegeben werden, auch nicht Johannes Bar Aphtonja, wie F. Nau will. S. G. Krüger, Art. Monophysiten in PRE 13^{2}, 392 Z. 15. — 2) M 89, 151ff. — 3) M 89, 104 B—C. — 4) M 86, 1817 ff. — 5) Vgl. Codices Mss Palatini Graeci Bibl. Vat., Pitra-Stevenson, Romae 1885, 197.

481 B), Gregorios Naz., Amphilochios, Ambrosius, Athanasios, Gregorios Nyss., Ambros., Kyrillos 6, Ioa. Chrysostomos 3, Kyrillos. Das gleiche Florilegium mit derselben Überschrift findet sich Cod. Paris. 1115 f. 121^{r} ff.

C. 6 doctr. C 62—82, V 360^{v}—365^{v}, Basileios, Amphilochios, Kyrillos, Basileios 2, Gregorios Naz. 3, Amphiloch., Basileios, Pamphilos. Ein Stück dieses Capitels findet sich in Cod. Paris. gr. 1009 (s. XVI) 272 fol., Papierhs, 13 Zeilen auf 20,5×15 Seiten-, 13×8,5 Schriftfläche. Fol. 264^{r} enthält Gregor. Naz. de diff. hyp. et naturae; fol. 266^{v} (= C 78 V 363^{v}) *ὅτι οἱ ἀρχαῖοι τὴν οὐσίαν τετραχῶς διεῖλον* mit *σχόλιον ἐκ τῶν Ἡρακλειανοῦ*; fol. 268^{v} *σχόλιον, ἰστέον ὡς οἱ ἐν Χαλκηδόνι ἅγιοι πατέρες τοῖς ἐν Νικαίᾳ πατράσιν ἀκολουθήσαντες εἶπον φύσιν καὶ οὐσίαν ταὐτὸ εἶναι, ἕτερον δὲ παρὰ τὴν φύσιν τὸ ἄτομον καὶ τὴν ὑπόστασιν. καὶ οὐχὶ τοῖς ἔξω φιλοσόφοις, οἵτινες τὴν μίαν οὐσίαν τὴν πρώτην λέγουσιν εἶναι τὸ ἄτομον* — fol. 269^{r} *ἀλλ' οὐδὲ ὡς οἱ πατέρες εἰρήκασιν.* Es scheint dies ein Auszug aus C 77—82, V 364^{r}—365^{v} zu sein. Fol. 269^{v} *περὶ τῆς ὑποστάσεως τοῦ Χριστοῦ, ὁμοίως ἐκ τῶν Παμφίλου* (= C 81, V 365^{r}). Es folgen fol. 272^{r} Lemmata aus Proklos, Anastasios.

C. 9 doctr. C 99—106, V 370^{v}—372^{v}, Orthodoxe: Gregorios Naz., Eustathios, Kyrillos, Gregorios Nyss., Ambrosius. Häretiker: Polemon, Apollinaris 4, Manes, Eudoxios, Lukios.

C. 11 doctr. C 107—117, V 373^{r}—375^{v} Kyrillos 2, Dionys. Areopag. 2, Basileios, Epiphanios, Athanasios, ep. Pauli ad Coloss.

C. 21 doctr. C 200—208, V 400^{r}—402^{r} Kyrillos, Ambrosius, Gregorios Naz., Athanasios, Iustinos, Iustinianos, Herakleianos, Anastasios, Maximos.

C. 22 doctr. C 208—222, V 402^{r}—405^{v} Dionysios Areop., Gregorios Naz., Kyrillos 3, Gregorios Nyss. 4, Athanasios, Kyrillos, Eubulos.

C. 23 doctr. C 222—233, V 405^{v}—408^{v} Kyrillos 4, Athanasios.

C. 24 doctr. C 233, V 409^{r} [Mai 34]. Leontios 30 capp. Mt., Kyrillos, Synodalschreiben, Damasus. Die Sätze der Synode von Chalcedon werden je mit einer Stelle aus Kyrillos' Schriften interpretiert.

Cc. 26 und 36 doctr. C 285—287, C 389—401 bestehen aus Scholien mit Randglossen.

C. 27 doctr. C 288 (vgl. Maximos M 91, 149 B; 204 B—C).

C. 29 doctr. C 303—319 Anastasios, Eulogios, Gregorios Naz., Iustinos, Kyrillos, Herakleianos, Leontios, Eulogios, Gregorios Naz.

C. 30 doctr. C 319—332 (vgl. M 91, 104 C, 473 B) Herakleianos, Leontios, Eulogios, Gregorios Diakon.

§ 10. Citatensammlungen[1] der beiderseitigen Florilegien.

Häretische Sammlung.

1. Ambrosius von Mailand a) ad Gratian. II 9 (M 16, 575) M 89, 153 C, CP 145v *φυλάξωμεν τὴν διαφοράν, ποτα φύσις, πῶς οὖν μία, εἰ τοίνυν Χριστός.* b) c. Apoll. de inc. dom. sacr. (M 16, 817) M 86, 1356 D *εἰ μηδαμῶς.*

2. Amphilochios von Ikonion a) ad Seleucum (M 39, 113 A—B) M 89, 156 D *ἐπειδὴ εἷς, ἡ ληφθεῖσα, δίτται φύσεις.* b) ad Eulogium *ἐκ τῆς πρὸς Εὐλόγιον ἀπολογίας ὑπὲρ τῶν ἀνατολικῶν εἰπόντων δύο φύσεις ἐν Χριστῷ* (wohl nicht Amphilochios angehörend) M 89, 158 A *εἰ δὲ οὐχ ὁμοούσιον.* c) in Ioa. 14, 28 (M 39, 109 A) M 89, 158 A, CP 146r *διάκρινον λοιπόν.* d) in Ioa. 2, 19 (M 39, 105 B) M 89, 158 A, CP 146v *καὶ λέλυται.* e) M 89, 158 B, CP 146v haben ein Citat *εἰς τὸ «παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν», καὶ τὰς φύσεις* beginnend, welches Proklos (M 65, 885 D) wohl angehört.

3. Antiochos von Ptolemais, in gener. Christi M 89, 160 B, CP 146v *μὴ συγχήσῃς*, vgl. Gennadius de vir. ill. c. 20.

4. Eirenaios von Lyon *ἐκ λόγου τοῦ κατὰ Οὐαλεντίνου*

---

1) In dem Florilegium der Häretiker bedeuten:

86 (= M P. gr. 86, 1817) Citate bei Leontios.

89 (= M P. gr. 89, 151) Citate bei Anastasios Sinaites.

CP (= Cod. Paris. 1115 fol. 145r—147v, ev. fol. 156r) mit Angabe der Folioseite.

In dem orthodoxen Florilegium bedeuten:

C (= Cod. Vat. 2200) mit Angabe der Seite; als Ergänzung wird beigefügt:

V (= Cod. Vat. 1102) mit Angabe des Folio.

CP (= Cod. Paris. 1115) mit Angabe des Folio.

CP 1009 (= Cod. Paris. 1009) mit Angabe des Folio.

M 89, 160 A, CP 146^{v} *ὥσπερ γὰρ ἡ κιβωτὸς — ἐπιδειχθῇ*, vgl. Harnack I 264, 276.

5. Ephraem von Antiocheia, in margaritam M 89, 156 C *τῶν δύο.*

6. Gregorios von Nyssa, c. Eunom. (M 45, 243) M 89, 153 D *ποία φύσις, πῶς οὖν μία.*

7. Isidoros von Pelusion, ep. ad Cyrillum (M 78, 177) M 89, 156 D *πάσῃ φυλακῇ.*

8. Kyrillos von Alexandreia a) ep. 45 ad Succensum (M 77, 236) M 89, 152 CP 145^{r} *οὐκοῦν ὅσον μέν, ὀρθότατα δέ, οὐ γὰρ δήπου.* b) ad reginas (M 76, 1335) CP 145^{r} *οὐ διαιρετέον.* c) ad Nestor. ep. 2. 4. 17 (M 77, 9. 43. 106) CP 145^{v}, M 89, 152 C *οὐχ ὡς τῆς.* d) ep. 60 ad oriental. (M 77, 323) M 89, 152 B—D, CP 145^{r} *τὰς δὲ εὐαγγελικάς.* e) scholia de incarn. unigen. (M 75, 1369) M 89, 152 C—D, CP 145^{r} *ἀσύγχυτοι, διάφοροι.*

9. Proklos von Konstantinopel, de laudib. B. Mariae (M 65, 679) M 89, 156 C *ἐκεῖνος ἀφθάρτως.*

Orthodoxe Sammlung.

1. Ambrosius von Mailand a) ad Gratian. II (M 16, 560) M 86, 1837 C *εἷς γάρ*, l. II 9 (M 16, 575) C 37 V 352^{v} CP 58^{v}, 180^{v} [*ταύτην δὲ τὴν χρῆσιν προήγαγε Κύριλλος ἐν τῇ κατ' Ἔφεσον συνόδῳ*] *φυλάξωμεν — φθέγγεται*, l. III (M 589) M 86, 1837 C *διάστιξον οὖν.* b) de incarn. c. Apoll. (M 16, 818) C 36 V 352^{v} CP 180^{v} *ἀλλ' ἐν ὅσῳ*, M 86, 1826 D, 1837 B [*θ' λόγου*] *ἀνεφύησάν τινες, ὅτι ὁ Χριστός.* c) expos. fidei (M 16, 847) C 100, 201 V 371^{r}, 400^{r} *ὁμολογοῦμεν.* d) expl. symboli (M 17, 1156) C 37 V 352^{v} CP 58^{v}, 180^{v} *τοὺς δὲ λέγοντας* (vgl. M 86, 1826, 1837 B). e) Unbekannte Schriften oder einem andern Schriftsteller angehörend in M 86, 1837 A—C; Excerpte aus Schriften, die betitelt sind: *ἐκ τῆς πρὸς τοὺς ὄχλους διαλέξεως, ἐκ τοῦ πρὸς τοὺς φιλοπόνους, ἐκ τοῦ πρὸς Ἀντωνῖνον ἐπίσκοπον λόγου.*

2. Amphilochios von Ikonion a) ad Seleucum ep. I (M 39, 113 A) C 35, 72 V 352^{r}, 360^{r} CP 121^{r}, 122^{v} *ἀλλ' ἐπειδὴ εἷς, οὕτω θεὸν καὶ ἄνθρωπον*; ep. II M 86, 1837 C, 1840 D *ἕνα*

υἱόν, ἐὰν εἴπωσιν.[1] b) ad Arian. (M 39, 109 A) M 86, 1837 C *διάκρινον τάς.*

3) Amphilochios von Side (M 77, 1515) ep. ad Leon. imper. M 86, 1842 B *καταφεύξονται γάρ.*

4. Anastasios von Antiocheia a) *ἐκ τῶν κατὰ τοῦ διαιτητικοῦ* (M 89, 1284) C 305 *κἂν μιᾶς εἶναι.* b) de energ. (M 89, 1281) C 201 V 400^{r} CP 174^{r} *τῶν δύο φύσεων.*

5. Athanasios a) ad Epictet. (M 26, 1049) C 36, V 353^{r} *εἰ δὲ ὁμοούσιος.* b) c. Arian. IV (M 26, 468) C 211 V 403^{r} *ἔθος δέ.* c) *ἐν τῇ ἐξηγήσει τοῦ, ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι; ἀναισχυντία σαφῶς* in M 86, 1831 A. d) sine titulo C 233 V 408^{v} *ὅτι οὐδὲ Ἀθανάσιος ὁ μέγας ἀναιρεῖ τὸ δύο λέγειν φύσεις τὸν ἕνα υἱόν, ἀλλὰ τὸ μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν προσκύνητον δογματίζειν, καὶ διαιρεῖν τὴν οἰκονομίαν, ἐπάγει γὰρ οὕτως· ἀλλὰ μίαν — δύο φύσεις.* e) pseudo-athan. tractat. (M 28, 28 A) in M 86, 1864 A.

6. Augustinus, ep. 137 ad Volusian. (M P. l. 33, 515) M 86, 1838 D *νῦν δὲ οὕτως — ὁ πατήρ.*

7. Basileios von Kaisareia a) c. Eunom. I (M 29, 497) M 86, 1822 A *οὐ δύο λέγοντας.* b) ad Amphiloch. de Sp. s. c. 7 (M 32, 67) C 62, 69 V 360^{v} *οἱ δὲ ταὐτόν, οὐσία.* c) ad Gregor. fratr. (M 32, 336) C 63 V 360^{v} *ἐπειδὴ πολλοί.* d) ad Terent. ep. 214 (M 32, 785) C 62 V 360^{v} CP 122^{v} *ὅτι δέ.* e) c. Sabell. et Ar. et Anom. (M 31, 604) C 72 V 361^{r} *τὸ μὲν μορφῇ.* f) ad Neocaes. ep. 207 (M 32, 703) C 69 V 361^{v} *καὶ γάρ.* g) ad Eustath. ep. 79 (M 32, 453) V 361^{r} *προσήκει.* h) ad Sozopolit. (M 32, 967) C 108 V 273^{r} *ὅθεν φανεῖσθαι.*

8. Dionysios Pseudoareop. a) de div. nomin. c. 2 (M 3, 636) C 108, 110; V 373^{r}, 375^{r} CP 194^{r} *ἡ δὲ θεαρχική, τοῦτο μέν, ταύτας ἡμεῖς.* b) *ἐκ τοῦ περὶ ἐρωτικῶν ὕμνων* C 208 V 402^{r} *ἔστι μὲν γὰρ ἄλογον.*

9. Epiphanios, ancor. (M 43, 17) C 109 V 373^{v} *ὅσα γὰρ ἐν.*

10. Ephraem von Antiocheia, in margarit. in M 86, 1826 C *ἐπίβλεψον τῷ.*

11. [Eubulos C 213—222, V 403^{r}—405^{r} *Εὐβούλου ἐπισκόπου Λυστρῶν ἐκ τοῦ λόγου τοῦ πρὸς τὴν χάρτην τὴν ἐπιδοθεῖσαν τῷ εὐσεβεστάτῳ βασιλεῖ Ἡρακλειανῷ ὑπὸ Ἀθανασίου τοῦ τῶν Σευηριανῶν ψευδεπισκόπου πονηθέντος αὐτῷ· οὐ ταὐτὸν οἶδεν.*]

1) Vgl. Holl, Amphilochius 54.

12. Eulogios von Alexandreia ex septem cap. de duab. natur. (M 86, 2, 2937) C 111—117, V 374r—375v (vgl. M 91, 264 D) *εἰ φατὲ τὸν Χριστόν*, C 323 (Mai 65) *μὴ τοίνυν πράγματα*, C 290—297 (M 91, 264 D) *ἤκουσά τινος*, C 305, 311, 316—317 bei Mai 64 ff.

13. Eustathios von Antiocheia a) c. Arian. I (M 18, 692 B) C 99 V 370v *εἰ γὰρ κτιστός*. b) exeg. psalm. 15 (M 18, 685 B) M 89, 1840 C *ἐξαπέστειλεν ὁ θεός*.

14. Flavianos von Antiocheia a) in ascens. dom. M 86, 1840 A *ἀνθρωπίνῃ φύσει*, b) in Ioa. M 86, 1840 A *ἵνα ἀμφοτέρας*.

15. Georgios, Diakon und Referendar C 324—332 *κατὰ τοῦ δυσσεβοῦς Σευήρου τοῦ τῶν ἀκεφάλων ἐξάρχου· ἐάσει μέν*.

16. Gregorios von Nazianz a) or. theol. I (M 36, 11) C 71 V 362r (vgl. CP 200r) *ἐπειδὴ χρή*. b) or. theol. III (de filio II, M 36, 103) C 35 V 352r CP 58r, M 86, 1821 C, *σημεῖον*. c) or. theol. V (M 36, 134) C 99 V 370r *τὸ πνεῦμα*. d) or. 42 (M 36, 458) C 71, 209, V 362r, 402v *πιστεύομεν εἰς, τὰ δὲ τρία*. e) ep. 101 ad Cledon. (M. 37, 175) C 35, 201 V 352r, 400v CP 180r, 250r *φύσεις μὲν γὰρ, εἴ τις*. f) apol. de fuga (M 35, 407) C 35, V 352r *τοῦτο ἡμῖν*. g) in lumina (M 36, 335) C 71, V 362r *θεὸν δὲ ὅταν*. h) in baptism. (M 36, 359) C 306 *διὰ τῶν*. i) e poem., in suos versus (M 37, 1329) C 307, c. Apoll. C 317—319 (Mai 63). k) ohne nähere Angabe CP 1009 f. 264r.

17. Gregorios von Nyssa a) c. Eunom. l. II (M 45, 247) C 67 V 361v CP 122v *ἡ μὲν γάρ*, l. IV (M 45, 615) C 211 V 403r *πρὸς δέ*. b) c. Apoll. (M 45, 1223) C 36, 100 V 353r, 370v CP 58r (vgl. M 86, 1834 D, 1876 A) *εἰ οὖν*. c) de hom. opif. 14 (M 44, 123) C 212 V 403r *πᾶν τὸ ἐν τοῖς*. d) or. catech. (M 45, 9) C 211 V 403r *ἀλλὰ πρὸς ταῦτα*. e) de laude iuvent. ad Philippum (M 46, 539) in M 86, 1828 B, 1842 A.

18. Herakleianos, Scholien in C 319 (Mai 64) C 307—311, CP 1109 f. 266r; aus einem Brief des Herakleianos an Soterichos C 202 V 400v. Vgl. C. P. Caspari, Kirchenhist. Anecdota I, Christiania 1883, 131.

19. Hilarius von Poitiers, de trinit. l. VII (M P. l. 10, 198) in M 86, 1836 D *ταῦτα δέ*.

20. Hippolytos von Rom, *ἐκ τῶν εὐλογιῶν τοῦ Βαλαάμ* in M 86, 1312 A, 1836 C *ἵνα δειχθῇ*. S. Harnack, Altchr. Litterat.-Gesch. II 633.

21. Ioannes Chrysostomos a) ep. ad Caesarium (M 52, 753) M 86, 1826 C, 1840 C, C 42 V 344^{v} *γνωριζόμενον, καὶ φήσειας, Χριστόν, μίξιν θεσπεσίαν.* b) c. Apollinar. in M 86, 1821 D *οὕτω κἀνταῦθα.* c) in Lazar. (M 48, 963) M 86, 1828 B *ὁ κασσίτερος.*

22. Isidoros von Pelusion (M 78, 177) a) ep. ad Cyrill. in M 86, 1828 C *ὅτι δέ.* b) ep. ad Timoth. lect. M 86, 1836 A *πάσῃ τοίνυν.* c) ep. ad Theodos. diac. M 86, 1840 A *οὐ φιλός.*

23. Iulius von Rom (M P. l. 8, 879) a) ep. ad Dionys. M 86, 1868 A *μία φύσις.* b) de union. hypostat. M 86, 1866, 1874 B *ὁμολογεῖται δέ.* c) sine titulo M 86, 1828 A.

24. Iustinianos (M 86, 1, 945) C 202 V 400^{r} *ἐκ τοῦ ἰδικτίου Ἰουστινιανοῦ, εἴ τις οὐσιώδη.*

25. Iustinos, de trinit. III 17 C 202 V 400^{r} CP 173^{r}, M 86, 1826 C *ὥσπερ εἷς, ὅταν οὖν.*

26. Kyrillos von Alexandreia a) libr. thesaur. l. I c. 15 (M 75, 9) C 211 C 402^{v} *τὴν θεόπνευστον,* c. 21 in C 212 V 402^{v} *οὐδέν* (vgl. M 86, 1834 D) l. II c. 22 C 209 V 402^{v} *ἐν ταῖς τοῦ σωτῆρος*; sine capit. C 209 V 402^{v}. b) c. Nestor. detrect. l. II (M 76, 9) C 223 V 406^{r} *παῦσαι διαιρεῖν* (vgl. M 86, 1823 C, 1830 D). c) or. ad Alexandr. de fide (M 76, 1133) C 41, 43, 106 V 354^{r}, 354^{v}, 372 *ἐγὼ τὸ συγκεκραμμένον* (vgl. M 86, 1834 A). d) ad Theodos. (M 76, 453) C 107 V 373^{r} *ὅλον ὅλῃ* (vgl. M 86, 1821 C). e) c. synusiast. (M 76, 1427) C 100 V 360^{r}, 370^{v} *δεῖ* [*ἀεὶ*] *γάρ.* f) de orat. in spir. et verit. (M 68, 133) C 252 V 410^{r}, M 86, 1840 B *σάκκον ἔοικεν, λαμπρὸς γάρ.* g) exeg. in levit. (M 69, 9) C 43 V 354^{r} *ὅλον δέ.* h) in Hebr. (M 74, 773) C 43, 49, 108 V 354^{r}, 373^{r} M 86, 1823 C *καὶ οὐδήπω, φάσκοντες εἰ γὰρ καί, συνέβησαν, νοοῦμεν δέ.* i) in Ioa. ev. (M 73, 74) C 38 V 355^{r} *καλῶς παρθένου,* CP 122^{v}, vgl. 86, 1834 D. k) ep. 60 ad oriental. (M 77, 323) C 107 V 373^{r} *τοὺς δὲ λέγοντας.* l) ep. 50 ad Valerian. (M 77, 255) C 231 V 408^{r} *οὐ γάρ τοι κατά.* m) ep. 45 ad Succens. II (M 77, 238) C 38, 40, 360 V 353^{r}, 353^{v} CP 121^{r}, 122^{r}, 129^{r}, 251^{r} M 86, 1854 A, 1834 A, 1856 C *ὅταν, ἐδιδάχθημεν, ἴσον γάρ, τὸ λέγειν.* n) ep. 40 ad Acacium (M 77, 192) C 224 V 406 M 86, 1858 C, 1860 A *δεξώμεθα, οὐκοῦν Νεστόριος.* o) ep. 39 ad Ioa. Ant. (M 77, 174) C 264 M 86, 1830 A *τέλειος ἐν θεότητι, τὰς δέ.* p) ep. 53 ad Iustum (Xystum) Romae (M 77, 286) M 86, 1832 A *ἐγὼ γάρ.*

q) ad Eulogium (M 77, 223) C 223 V 406r CP 174r (vgl. 86, 1834 C) *ἐπιλαμβάνονταί τινες.* r) c. Iulian. (M 76, 503) in M 86, 1840 B *μία γάρ.* s) dialogus *ὅτι εἷς ὁ Χριστός* (M 75, 1253) M 86, 1840 B *ἆρα οὖν.* t) schol. de inc. unig. c. 11 (M 75, 1369) M 86, 1823 D *ὅτι δέ.* u) de inc. verbi dei (M 75, 1413) M 86, 1830 C *οὐ διαιρετέον.* v) c. Herm. dial. (M 75, 657) C 67, 290, V 361v *τὸ γάρ, ἥνωσθαι.* w) in Zachar. (M 71, 72) C 253 V 410r *δεῖ οὖν ἆρα τῶν.* x) in Isa. (M 70) C 253 V 410r *λαβὲ σεαυτῷ.* y) *πρὸς τοὺς συκοφαντοῦντας τὴν ἁγίαν σύνοδον* C 261 V 412v (Mai 46).

27. Kyrillos von Jerusalem (M 33) M 86, 1836 A *εἰς τό, ἐγὼ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα μου, φαίνεσθαι δέ.*

28. Leontios von Byzanz, Scholien in C 314 (Mai 62), C 320 (Mai 62), C 289—290 (Mai 52—53), C 236—252 *τὰ τριάκοντα κεφάλαια τοῦ μακαρίου Λεοντίου κατὰ Σευήρου* (Mai 40—45), s. Loofs, Leontius v. Byz. 108 ff.

29. Maximos conf. in C 206—208, V 401v—402r *φύσις μέν,* ohne weitere Angabe.

30. Pamphilos von Kaisareia (Scholien) C 78, CP 1009 f. 269r (Mai 13 ff), s. Harnack I 550.

31. Paulos von Emesa, hom. praes. Cyr. (M 77, 1433) CP 124v, 152v *ὅρα καὶ — ἐπὶ δύο φύσεων, ταῦτα πάντα.*

32. Petros von Alexandreia, *περὶ τῆς ἐπιδημίας τοῦ Χριστοῦ* in M 86, 1836 B *τὸ συναμφότερον,* s. Harnack I 446.

33. Proklos von Konstantinopel a) hom. in quadrag. (M 65, 885 C) C 84 V 367r CP 246v, CP 1009 f. 272r, b) in nat. dom. (M 65, 885 C) M 86, 1836 B.

34. Silvester von Rom in M 86, 1836 C *ἐκ τῶν πρὸς Ἰουδαίους, δύο κατά.*

IV. Exegetische Catenen zu Mt. 26, 39 f und Lc. 2, 52.

§ 11. Ihre Geschichte und Scholiasten.

1. Die monophysitische Exegese der Stelle Mt. 26, 39 ist das eigentliche Mittelglied in der Weiterbildung des Monophysitismus zum Monotheletismus. Aus ihrer falschen Erklärung wuchs der

theopaschitische Streit heraus, welcher das Lager der Monophysiten teilte. Nachdem Severos nicht mehr Leiter der monophysitischen Bewegung war, bemächtigten sich Parteihäupter der Sache, welche die Consequenzen aus den Ansichten ihrer Lehrer zogen und einzelne Gruppen bildeten. Wie die Ausläufer der Monophysiten sich an Mt. 26, 39 f anklammerten, so fanden die Agnoeten ihr Schlagwort in Lc. 2, 52 *προέκοπτε Ἰησοῦς σαρκὶ καὶ ἡλικίᾳ*. Diesen beiden Schriftstellen, zu denen Mt. 27, 46; Ioa. 11, 34; 12, 27 hinzutraten, sind auch die cc. 16, 18, 20, 40 der doctrina patrum gewidmet. Capitel 8 enthält dabei den leitenden Grundgedanken, wenn es sagt: *ὅτι ἡ ἐμπρόθεσις ἔγνωσται τοῖς πατράσιν προτασσομένη τῶν Χριστοῦ φύσεων*, wozu der zweite Zeuge (Cod. Vatic. 1102) beifügt *καὶ ὅτι οὐ δεῖ λέγειν ὡς ἡ θεότης ἔπαθε σαρκὶ ἢ θεὸς διὰ σαρκὸς ἔπαθεν*. Allerdings schien den Häretikern das Wort des Gregorios von Nazianz[1] (orat. 2 de filio), welches ausdrückt *τεθεῶσθαι ποτὲ μὲν τὸ θέλημα, ποτὲ δὲ τὴν ὅλην αὐτοῦ τοῦ Λόγου τὴν ἀνθρωπότητα*, für ihre These günstig zu sein; im Grunde genommen aber zeigt die Berufung darauf doch nur, wie eng verwandt der Monotheletismus mit dem Monophysitismus ist.

2. Die Catene der Häretiker, welche die Theodosianer und Gaianiten *ἀγωνιζόμενοι παθητὸν σὺν τῇ σαρκὶ δεῖξαι καὶ τὸν ἐν αὐτῇ θεὸν λόγον* an die genannten Schriftstellen anknüpften, bestand besonders aus Citaten aus Gregorios Naz., Ignatios, Iulius Rom., Kyrillos, Melito von Sardes. Sie sind im griechischen Texte nur teilweise erhalten bei Anastasios Sinaites (Migne 89, 196 C) und Cod. Paris. 1115 f. 156^{r}.

Die Catene der Orthodoxen verteilt sich auf folgende Capitel der doctrina: C 16 (C 157—172; V 388^{r}—391^{r}, Cod. Paris. 1115 fol. 127^{r}) Scholien, Kyrillos 2, Basileios, Kyrillos 2, Gregorios Naz., Kyrillos 3, Gregorios Naz., Amphilochios, Athanasios, Iulianos v. Halikarnaß. Wie schon Fr. Diekamp, Byz. Zeitschr. IX 1900, 14 ff anmerkte, findet sich dieses Capitel auch in Cod. Vat. gr. 2210 f. 145^{r}—150^{r}, Membr., (s. XIII) fol. 290, 25 × 16 Seiten-, 17,5 × 10 Schriftfläche, durchweg 25 Zeilen, die Schrift steht auf der gezogenen Linie. Das Citat aus Iulian von Halikarnaß fehlt.

Einen Auszug aus diesem und anderen Capiteln der doctrina hat auch Cod. Vat. gr. 1692 (s. XIV) Bombyc., 207 fol., aus zwei

1) Vgl. G. Krüger, Monotheleten in PRE^{2} 13, 412 Z. 55.

Teilen bestehend, fol. 1—44, fol. 45—207, der letztere von einer Hand geschrieben, 24,5 × 17 Seitenfläche. Nach einem pseudoathan. Tractat (M 28, 1115) folgt eine Sammlung von Citaten fol. 80^{r}—84^{v} aus c. 15 und 16 der doctrina.

C. 18 [Mt. 26, 39] (C 175—186, V 393^{v}—396^{r}) Athanasios, Kyrillos 4, Ioa. Chrysostomos 3, Severianos von Gabala, Theophilos, Gregorios Nyss. Einen zweiten Zeugen für dieses Capitel und eine Stellensammlung zu Mt. 26, 29 f haben wir an Maximos (M 91, 160 D), der hier Ambrosius, Athanasios, Gregorios Naz., Gregorios Nyss. 3, Ioa. Chrysostomos 3, Kyrillos Alex. 2, Kyrillos Hierosol., Leo I, Severianos von Gabala citiert. Die doctrina in c. 18 hat mit dieser Sammlung nur wenige Citate gemeinsam; die andern bei Maximos sind in verschiedenen Capiteln der doctrina untergebracht. Übrigens handelt Maximos noch Migne 91, 65 A und 81 von Mt. 26, 39.

C. 20 (C 190—199, V 397—399^{r}) Iustinos, Kyrillos 7, Dionys. Pseudoareop., Anastasios, Theodotos (vgl. Maximos 91, 81 D).

C. 40 (C 412—417) Gregorios Nyss. 2, Diadochos, Athanasios, Amphilochios, Epiphanios, Maximos, Hippolytos, Clemens Alex.

C. 8 (C 95—98; V 369^{r}—370^{r}) Basileios, Ambrosius, Kyrillos 4, Ambrosius 2, Athanasios 2, Amphilochios, Kyrillos, Leo I.

§ 12. Citatensammlungen[1] der häretischen und orthodoxen Catenen.

Häretische Catene.

1. Gregorios von Nazianz, ohne nähere Angabe M 89, 196 D, 197 A *μήπω τὸν λογισμόν, ὀλίγαι.*

2. Ignatios von Antiocheia, Rom. 6, 3, M 89, 196, CP 156^{r}, s. Harnack I 84.

---

1) Siglen sind:
C (= Cod. Vat. 2200) mit Angabe des Folio.
V (= Cod. Vat. 1102) mit Angabe des Folio.
CP (= Cod. Paris. 1115) mit Angabe des Folio.
CV (= Cod. Vat. 2210) mit Angabe des Folio.
CV 1692 (= Cod. Vat. 1692) mit Angabe des Folio.
M 89 (= Migne P. gr. T 89) Anastasios Sinaites.
M 91 (= Migne P. gr. T 91) Maximos.

3. Iulius von Rom, ohne nähere Angabe M 89, 197 A CP 156r *Ἰουδαῖοι.*

4. Kyrillos von Alexandreia, c. Nestor. (M 76, 9) M 89, 197 A, CP 156r *θεοῦ τὸ πάθος.*

5. Melito von Sardes, *λόγος εἰς τὸ πάθος* M 89, 197 A *ὁ θεὸς πέπονθεν*, s. Harnack I 249.

Orthodoxe Catene.

1. Ambrosius von Mailand a) ad Gratian. de fide l. II 9 (M 16, 576) C 96 V 369r *ὅθεν, φυλάξωμεν.* b) C 95 V 369r CP 124r hat unter dem Titel *ἐκ τοῦ τετάρτου λόγου τῆς ἐνανθρωπήσεως, ἐκ τοῦ ἐννάτου λόγου τῶν καθ' αἱρέσεων* zwei Citate *οὐ διῃρημένος, ἀρχηγοὶ δὲ τούτων* beginnend. Wie G. Mercati, le titulatione etc. in Ambrosiana VIII, Milano 1897, 8 bemerkt, ist mit dem ersten Citat de fide l. IV gemeint, unter letzterem de incarn. dom. sacr. zu verstehen.

2. Amphilochios von Ikonion a) *ἐκ τοῦ περὶ τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας λόγου α'* (M 39, 104 A) C 163 V 390r CV 2210 fol. 148v CV 1692 fol. 80r CP 127r *ὅταν δὲ εἴπῃ.* b) dogmat. epist. ad Pancharium, diac. Sidens. C 414 (M 39, 113 D) *ἀσεβὴς ὄντως* (Mai 68). c) ad Seleucum (M 39, 113 B) C 97 V 370r CP 124r *πάσχει ὁ Χριστός.*

3. Anastasios von Antiocheia ad Sergium grammat. (M. 89, 1298 Nr. 11) C 192 V 399r CP 129r CV 1692 fol. 81v *κέκρυπται δὲ ταῖς, ἀλλ' ἡ ἕνωσις.*

4. Athanasios von Alexandreia a) c. Arian. (M 26, 12) C 165 V 390v CP 127v *τίς γάρ ἐστι, οὕτω γὰρ — σώματι.* b) de incarn. (M 26, 984) C 175 V 393r CP 127v *καὶ ὅταν λέγῃ.* c) c. Apoll. in epiph. (M 26, 1093) C 97 *εἰ γὰρ — ἔπαθεν*, V 369r *οὐδαμοῦ θεοῦ.* d) ad Epictetum (M 26, 1049) C 96 V 369v *οὐ γὰρ ὥς τινες, θεὸς γάρ.* e) de fide sermo maior (M 26, 1262) C 413 *οὕτω μὲν οὖν Ἄρειος.* f) in Lc. 2, 52 in C 165 V 390r CP 127r CV 149r *προέκοπτε.*

5. Basileios von Kaisareia a) *ἐκ τῶν κατ' Εὐνομίου συλλογισμῶν*[1] C 159 V 389v, CV 146r *εἰς τὴν γνῶσιν.* b) ad Amphiloch. (M 32, 67) C 95 V 369r *ἀλλ' ἰδίαν ἔχει.* c) *ὁμιλία ἐπιγεγραμμένη κτλ.* (Mai 26) CV 146r.

1) Vgl. F. X. Funk, Zur Geschichte der zwei letzten Bücher usw. Theol. Quartalschr. 1901, 113f.

6. Diadochos von Photice, ascet. c. 5 (M 65, 1167) C 413 *αὐτεξούσιος.*

7. Dionysios Pseudoareopagites, ad Gaium ep. IV (M 3, 1072) C 199 V 398^{v} *οὐ κατὰ θεόν.*

8. Epiphanios von Konstantia, ancorat. (M 43, 17) C 414 *καὶ ἵνα.*

9. Gregorios von Nazianz a) de filio II (M 36, 103) C 162 V 390^{r} CV 147^{r} *ἀσώματον.* b) ep. 101 ad Cledonium (M 37, 175) C 166 V 390^{r} CV 150^{r} *εἴ τις ἐξ ἔργου τετελειωμένου.* c) carm. de filio (M 37, 402) C 416 *τίς δ' ἄλογος.*

10. Gregorios von Nyssa a) c. Apoll. (M 45, 1123) C 182 bis 186 V 395^{r}—396^{r} *καλὸν ἂν γένοιτο,* C 412 *τοῦτο γάρ.* b) or. catech. (M 45, 9) C 413 *ἡ δὲ λογική.*

11. Hippolytos, ohne nähere Angabe C 415 (Mai 68) *ἐνέργεια φυσική.*

12. Ioannes Chrysostomos a) *ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τοὺς ἀπολειφθέντας τῆς συνάξεως καὶ τὸν ὁμοούσιον εἶναι τὸν υἱὸν τῷ πατρί* (M 56, 425) C 178 V 393^{v} CP 127^{v} *ἐρώτησον τοίνυν.* b) *εἰς τὸ πάτερ εἰ δυνατόν* (M 61, 751) C 180 V 394^{r} *εἰ γὰρ τούτων περιτίθησι.* c) exeg. in Ioa. hom. 67 (M 59, 369) C 181 V 393^{v} CP 128^{v} *οὐ λέγω.*

13. Iustinos Martyr, de trinit. I 17 in C 191 V 397^{r} *πάλιν ἐρωτῶμεν.*

14. Clemens von Alexandreia, ohne nähere Angabe C 415 *θέλησις.*

15. Kyrillos von Alexandreia a) ad Succensum ep. 45 (M 77, 227) C 191 V 397^{r} CP 129^{r} *ἡ σάρξ.* b) thesaur. II 22 (M 75, 9) C 165, 166 V 388^{r}, 389^{r} *χρὴ δὲ μή,* thes. II 24 C 158, 177 V 388^{r}, 393^{r} CV 145^{v} *γένου ἄνθρωπος, εἰ γάρ;* thes. II 27 CP 127^{v} CV 149^{v} *τὸ ἔν τινι, ἐπιτήρει.* c) ep. 2 ad Nestor. (M 77, 39) C 98, 191 V 369^{v}, 397^{r} *ὁμολογοῦμεν, τῶν γὰρ κατά.* d) *ἐκ τῶν κατηγοριῶν Θεοδωρήτου* (M 76, 385 C) C 192 V 398^{r} *ἡμεῖς γάρ.* e) c. synusiast. (M 76, 1427) C 192 V 398^{r} CP 129^{r} *ναὶ μὴν καί.* f) e scholiis *περὶ τοῦ ἀνθρώπου* (M 75, 1369) C 95, 197 V 369^{v}, 398^{r} *φαμὲν δὲ τὸν ἄνδρα, νοεῖται.* g) de trinit. (M 75, 1147) C 95 V 369^{v} *μεθόριον.* h) ad Theodosium (M 76, 453) C 95, 167 V 369^{v}, 389^{v} *προσεχρήσατο, ὁ συναΐδιος.* i) ad Acacium ep. 40 (M 77, 192) C 95 V 369^{v} *ὥστε κἄν.* k) in Ioa. ev. (M 73) C 167, 177, 198 V 389^{v}, 393^{r}, 398^{v}

νῦν φησίν, οὐχ ὡς ἐγώ, κἂν ἀσθενῇ. l) in Mt. 6 (M 72, 381) C 160, 176 V 388v, 393v CV 146v *ἠγνοηκέναι, καὶ ὑπόκειται.* m) *ἐν ὁμιλίᾳ ἐπιγεγραμμένῃ εἰς τὸ εὐθέως* C 162 (Mai 26).

16. Leo I von Rom, ep. dogm. C 98 V 370r *καὶ πάλιν.*

17. Maximos, ohne nähere Angabe C 415.

18. Severianos von Gabala in Mt. 26, 39 C 179 V 394v *προλαβὼν ὁ κύριος.*

19. Theophilos von Alexandreia, *περὶ μετανοίας* C 181 V 395r CP 128r *ὥσπερ τὸ πεινῆν.*

— — —

V. Acten und Florilegien aus der Zeit des Origenisten- und Dreicapitelstreites.

§ 13. Zu den Acten der fünften allgemeinen Synode zu Konstantinopel.

Unsere Handschrift, Cod. Paris. 1115, bietet den einzigen griechischen Text einiger Actenstücke dieser Synode, aus welcher sie wohl in die Conciliensammlungen überging. *Ἐκ τῶν ὑπομνημάτων τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς ε΄ συνόδου* wird f. 31v ein Brief des Eutychios von Konstantinopel an Papst Vigilius mitgeteilt (M 86, 2, 2401, Mansi IX 186) beginnend *ἰδόντες ὁπόσων ἀγαθῶν,* ferner die Antwort des Papstes an den Erzbischof und die Synode fol. 32v—34r *ἐπληρώθη χαρᾶς τὸ στόμα* (Mansi IX 187). Auch das Bestätigungsschreiben des Vigilius an die Synode findet sich fol. 37r *τὰ σκάνδαλα ἅπερ* beginnend (Mansi IX 413). Aus den Acten der 8. Sitzung sind fol. 34r die Anathematismen (Mansi IX 376) mitgeteilt, 15 an der Zahl[1], mit der Unterschrift von einigen Bischöfen auf fol. 36v (Mansi IX 388f). Fol. 38v folgt ein Tractat *ὅτι οὐ δεῖ σιωπᾶν καὶ ὑποστέλλεσθαι τοῖς ἀντιλέγουσι τῇ ἀληθείᾳ ἢ τῇ εὐσεβείᾳ,* der wohl nichts mit den Acten zu tun hat, trotzdem darauf folgt *τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς ε΄ συνόδου ἐκ τῆς η΄ πράξεως κατὰ Θεοδώρου*

1) Über die Abweichungen des griech. Textes vom lat. s. Hefele CG. II 2 902 A. Über die Tendenz der Anathematismen vgl. Fr. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrh., Münster 1899, 90ff.

ἐπισκόπου γενομένου Μοψουεστίας — fol. 39r (Mansi IX 368). Es scheint, daß der Abschreiber einiges durcheinanderwarf, da bereits fol. 38v mitgeteilt wird *τέλος βιβλίου η' τῆς ἁγίας συνόδου τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει συναχθείσης.*

§ 14. Florilegien aus der Zeit des Origenistenstreites im VI. Jahrhundert.

1. Eine knappere und trefflichere Definierung all der Punkte, welche durch Epiphanios von Kypros dem Origenes zur Last gelegt wurden[1], als der Titel des 25. Capitels der doctrina läßt sich schwerlich finden: *Κατὰ Ὠριγένους τοῦ προϋπαρξιν δογματίσαντος καὶ ἀποκατάστασιν, καὶ ἀσώματον μὲν πρὸ τῆς παραβάσεως τὸν ἄνθρωπον διδάξαντος εἶναι, μετὰ δὲ τὴν ἔκπτωσιν λέγοντος αὐτῷ γενέσθαι τοὺς δερματίνους χιτῶνας, τὴν σάρκα ταύτην νοεῖσθαι τούτους διαβεβαιουμένου καὶ λέγοντος, οἷόν τινα δεσμὸν καὶ φυλακὴν καὶ τάφον τὸ σῶμα εἶναι τῇ ψυχῇ καὶ μηδὲ ἀνίστασθαι τοῦτο ὁμολογοῦντος, ἀλλὰ καὶ πρόσκαιρον εἶναι τὴν κόλασιν διισχυριζομένου.* Dieser Überrest aus der ersten Zeit des Origenistenstreites hatte sich auch für die zweite Periode hindurchgerettet, in welcher Origenes in die monophysitischen Streitigkeiten wegen des bei ihm sich findenden Ausdruckes *θεάνθρωπος* hineingezogen wurde.[2] Bei dieser Gelegenheit wurden wieder die früheren Anklagepunkte aufgefrischt, dank der heftigen Angriffe des Abtes Sabas und der auf seiner Seite stehenden Mönche. Letztere brachten eine Sammlung von Vätercitaten gegen einzelne Anstoß erregende Punkte der origenistischen Lehre zum Kaiser nach Konstantinopel. Iustinian I ließ sich dadurch zu dem Edikt vom Jahre 543[3] gegen Origenes, das er an den Patriarchen Mennas von Konstantinopel richtete, verleiten. In den *λόγος κατὰ Ὠριγένους δυσσεβοῦς* nahm er, wie aus der Art der citierten Stellen — sie sind meistens as-

---

1) Epiphanii epist. ad Ioannem episc. Hierosol. Divo Hieronymo presbytero interprete (M P. gr. 43, 379). Vgl. die Schrift des Barsanuphios *διδασκαλία περὶ τῶν Ὠριγένους, Εὐαγρίου καὶ Διδύμου φρονημάτων*, Migne P. gr. 86, 1, 891—902. — 2) K. Werner, Geschichte der apolog. und polem. Literatur II, Schaffhausen 1862, 320. — 3) Fr. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten usw. 46, setzt es Januar 543 an.

cetischen Schriften entnommen — zu schließen ist, jenes Florilegium der Mönche auf. Die Verdammungssentenz der Sätze des Origenes und seiner Anhänger hatte den immerwährenden Verlust mancher Schriften des Didymos[1] — denn auch das große Sammelwerk über die Trinität ist nur in einer mangelhaften Handschrift der Vaticana erhalten —, besonders des Originaltextes des großen Werkes des Origenes περὶ ἀρχῶν zur Folge.

2. Der λόγος κατὰ Ὠριγένους δυσσεβοῦς[2] enthält folgende Citate im Contexte: Origenes de princip. l. I; Ioa. Chrysostomos; Gregorios Naz., Chrysostomos 2, Gregorios Naz. 2; dann werden im Florilegium citiert: Petros von Alex. 2, Athanasios 2, Basileios 2, Gregorios Nyss. 2, Kyrillos Alex. 2, Basileios, Gregorios Naz. 2, Basileios, Chrysostomos 2; dann folgen Citate aus den vier Büchern des Origenes περὶ ἀρχῶν, welche bereits Harnack[3] aus dieser Quelle zusammengestellt hat.

C. 25 doctrina (C 273—281 V 416^{r}—417^{v}) Methodios, Theophilos, Ioa. Chrysostomos, Amphilochios, Kyrillos, Basileios.

Ein bisher nur genannter Zeuge der doctrina, Cod. Vatop. 507, hat als 54. Titel des ὁδηγός des Anastasios Sinaites περὶ Ὠριγένους.[4] Über den Inhalt des Capitels ist bis jetzt noch nichts Näheres angegeben worden. Ohne Zweifel ist dies der Passus des Cod. Paris. 1115 fol. 59^{v}, welcher denselben Titel trägt. Es wird darin über die Person und f. 60^{r}—60^{v} περὶ ἀναστάσεως abgehandelt, aber ohne Vätercitate. Wohl aber trifft mit dem 25. Capitel der doctrina ein Tractat inhaltlich zusammen, welcher in Cod. Paris. 1115 fol. 181^{r} — fol. 181^{v} aufbewahrt ist. Nach einer trinitarisch-christologischen Catene folgt ein längerer Excurs aus Epiphanios' ancor., dem 6. Brief an Pamphilos (offenbar des Origenes) mit trinitarischem Inhalt, dann fol. 181^{v} Stücke aus der Schrift über die Tierfellröcke 1 Mos. 3, 21 und über die Auferstehung. Es ist hierin die ganze von Epiphanios bekämpfte Theologie des Origenes, seine Trinitätslehre, seine Anthropologie vertreten. Ferner werden Ioa. Chrysostomos 4, Epiphanios 2, Methodios citiert.

1) Auf dem 5. Concil waren auch Stellensammlungen aus des Didymos und Evagrios Schriften über Präexistenz und Apokatastasis verlesen worden Hefele a. a. O. II ^{2} 802, 860. — 2) Mansi IX 487—534. — 3) Harnack I 378f. — 4) D. Serruys, Anastasiana in Mélanges d'archéologie et d' histoire XXII 1902, 167, 170.

3. Die Florilegien ergeben folgende Sammlung[1]:

1. Amphilochios von Ikonion (M 39, 108 C) in Ioa. 5, 19, C 281 *εἰ γὰρ ἐν τῷ.*

2. Athanasios von Alexandreia a) vita S. Antonii (M 26, 835) IX 505 *πῶς δὲ χλευάζειν.* b) c. Arian. II (M 26, 145) IX 505 *πᾶσα ἡ φαινομένη.* c) ad Epictetum (M 26, 1049) IX 505 *εἰκότως καταγνώσονται.*

3. Basileios von Kaisareia a) in hexaem. III (M 29, 52) IX 513 *ἡμῖν δέ.* b) lib. reg. interr. 267 (M 31, 890) IX 520 *καὶ ὅπου μὲν λέγει* (C 281 *εἰ ὁ μέν*). c) in bapt. (M 31, 1514) IX 521 *διὰ πρόσκαιρον ἁμαρτίας.* d) in Ioa. 1, 1 in IX 505 *ὅρα μή ποτε.*

4. Gregorios von Nazianz, apol. de fuga (M 35, 407) IX 520 *ἡμῖν δὲ οἷς τὸ κινδυνευόμενον, τίς ψευδής* [habetur in orat. 15 de plaga grandinis].

5. Gregorios von Nyssa a) de hom. opif. c. 28 (M 44, 123) IX 508 *τάχα γὰρ ἐν ἔξω.* b) ad monachos *ἐν τῇ Σκήτει διὰ τοὺς ἐγκαλοῦντας τὴν τῶν δογμάτων Ὠριγένους καθαίρεσιν* in IX 508 *ἐτόλμησάν τινες.*

6. Ioannes Chrysostomos a) ep. ad Theodorum (M 52, 668) IX 521 *ταῦτα ἐννόει.* b) in Ioa. ev. (M 59, 23) *εἰς τὸ ἴδε ὑγιὴς γέγονας* C 279 V 417v. c) exeg. in I Cor. (M 61, 9) IX 521 *οὐ μικρὸν ἡμῖν,* in II Cor. (M 61, 381) C 280 V 417v *οὐκ ἐστι.* d) *περὶ παρθενίας καὶ μετανοίας* (M 48, 533) C 280 V 418r *μὴ τοίνυν ἀπατήσωμεν.*

7. Kyrillos von Alexandreia a) ep. 81 ad monachos in Phona negantes corpor. resurrect. (M 77, 371) IX 512 *φασὶ τοίνυν τῶν, ἡ δὲ ἐκκλησία ταῖς θεοπνεύστοις.* b) ep. 78 synod. episc. Aegypt. et Alexandr. c. Origen. dogmata (M 77, 362) IX 512 *οὗτος τοίνυν ὁ προκείμενος,* c) exeg. in psalm. 5 (M 69, 741) C 281 *καὶ γάρ* (Mai 51).

8. Methodios, de resurr. im panarion h. 64 des Epiphanios C 274 V 316r *ἄτοπον δὲ κἀκεῖνο* s. Harnack I 468.

---

1) Es bedeutet: IX (= Mansi IX) mit Seitenzahl, Florilegium Iustinians.

C (= Cod. Vat. 2200) mit Seitenzahl der Hs, c. 25 der doctr. patrum.

V (= Cod. Vat. 1102) mit Foliozahl.

CP (= Cod. Paris. 1115) mit Foliozahl der Hs.

9. Petros von Alexandreia a) mystagogia IX 504 *διὰ τοῦτο παραχαλῶ* s. Harnack I 448. b) de anima in IX 504 *ἡγούμεθα τὰ περί* s. Harnack I 446.

10. Theophilos von Alexandreia ep. XV festiv. (M 65, 33) C 274 V 316r *ολχέσθωσαν τοίνυν οἱ παράφρονες, ἀλλὰ κἂν Ὠριγένης, οὐδὲ τῆς μακαρίας.*

§ 15. Dogmatische Florilegien aus der Zeit des Dreicapitelstreites.

I. Infolge der Vermengung der zwei Fragen, ob die drei Capitel verworfen werden sollten und wie es möglich sei, einen im Frieden mit der Kirche Verschiedenen nachträglich zu anathematisieren, haben die Vätersammlungen, welche hier zur Verwendung kamen, neben dem dogmatischen Zweck auch kirchenrechtlichen Inhalt. Die dogmatische Frage definiert Iustinian in seinem Schreiben vom 5. Mai 553[1], wodurch er Papst Vigilius für sich zu gewinnen suchte, am besten: *αἱ θεῖαι γραφαὶ καὶ οἱ ἅγιοι πατέρες ταύτας ἀκολουθοῦντες αὐτὸν τὸν θεὸν λόγον τὸν ἀόρατον, τὸν ἀσώματον, τὸ ἐκ τοῦ φωτὸς φῶς, τὸν πρὸ αἰώνων καὶ ἀχρόνως ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα αὐτὸν κατελθεῖν καὶ σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι λέγουσιν* und stellt Theodoros von Mopsuestia als Vorgänger des Nestorios auf.

Die beiden andern Punkte des Dreicapitelstreites förderten an christologischen Florilegien nichts weiter zutage. Es genügte, die Orthodoxie Kyrills von Alexandreia gegen die *μέμψις* Theodorets festzuhalten und zu verteidigen, wie dies in der 5. Sitzung des fünften Concils von Konstantinopel 553 am 17. Mai geschah.[2] Daselbst wurden einige Stellen aus den drei Büchern Kyrillos' gegen Theodoros von Mopsuestia, vier Bruchstücke aus der Polemik des Theodoretos[3] gegen die 12 Anathematismen Kyrills und einiges aus den Reden Theodorets verlesen.

Die Frage der Orthodoxie des Theodoros von Mopsuestia veranlaßte den Kaiser, in sein zweites Edict vom Jahre 551, die *ὁμολογία πίστεως Ἰουστινιανοῦ Αὐτοκράτορος κατὰ τῶν τριῶν κεφαλαίων*[4], eine große Anzahl von Citaten zu verweben, ebenso

1) Mansi IX 595 B. — 2) Vgl. Ad. Bertram, Theodoreti episc. Cyrenensis doctrina christologica, Hildesh. 1883. — 3) Mansi IX 289—297; 330ff. — 4) Fr. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten S. 74, verlegt das Dekret in das Jahr 551.

in seine epistula c. Theodorum et epistulam Ibae. Durch die Anathematisierung des Theodoros wurden auch seine zahlreichen Schriften zerstört[1], welche aber teilweise in den 60 Stellen, welche für die 4. Sitzung der 5. allgemeinen Synode am 12. Mai 553 ausgezogen wurden, erhalten blieben.

In der ὁμολογία πίστεως Iustinians I werden citiert:[2] Kyrillos 2, Athanasios, Gregorios Naz., Kyrillos 2, Gregorios Naz., Gregorios Nyss. Am Schlusse werden noch Areios, Theodoros von Mopsuestia, Nestorios, Makedonios, Apollinarios erwähnt.

In der epist. Iustiniani vom Jahre 553 werden angeführt:[3] Gregorios Naz., Athanasios, Basileios, Augustinus. Leo I, Theodoros Mops., Gregorios Naz., Proklos, Augustinus, Theodosios, Kyrillos 3, Gregorios Naz., Athanasios, Gregorios Nyss., Theodosios 2, Epistula Ibae, Sixtus, Apost. Constit., Augustinus.

Die 60 Stellen, aus nahezu 20 Schriften des Theodoros ausgezogen, welche in der 4. Sitzung 553 zur Verlesung kamen[4], finden sich auch in dem Constitutum des Papstes Vigilius und verteilen sich auf folgende Schriften: ex libris c. Apoll. 12; ex libris de incarn. 12, ex libro contra ea quae proposuit Cyrillus et refutavit 2. ex libro de interpret. symboli 318 patrum, ex libro ad baptizandos, ex libro c. synusiastas vel Apollinaristas, ex interpret. psalm. 2, ex libris commenti de creatura 3, ex libro reprob. libri Iob 4, contra libr. cant. cantic. 4, ex interpret. evang. sec. Ioa. 4, ex interpret. evang. sec. Mt. 5, ex interpret. evangg. 2 ex commento evang. sec. Luc., in act. apostol., ex interpret. ep. ad Hebr. 2, ex principio commenti in duodecim apostolos.

II. Bekanntlich hatten die Afrikaner und die Istrier, an deren Spitze Elias von Aquileja stand, sich am längsten geweigert, die Verwerfung der drei Capitel anzunehmen.[5] Bevor Justinian sein erstes Edict vom Jahre 543 oder 544 gegen die drei Capitel erließ, hatte Innocenz, Bischof von Maronia, in einem Tractate[6] de his qui unum ex trinitate vel unam subsistentiam seu personam dominum nostrum Iesum Christum dubitant confiteri vom Jahre

1) H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Iunilius Africanus als Exegeten, Freib. 1880, 54 A. 3. H. B. Swete, Theodori episc. Mops. in epist. B. Pauli comment. I, Cambridge, 1880, X. — 2) Mansi IX 537 ff. — 3) Mansi IX 593 B—641 C. — 4) Mansi IX 203 ff. — 5) Vgl. C. Wolfsgruber, Gregor d. Große, Ravensburg 1897, 45, Mansi IX 891—900. — 6) Ed. A. Amelli in Spicilegium Casinense I 148.

532 für Theodoros von Mopsuestia gesprochen. Er weist darin den Widerspruch der Verdammung mit dem Concil zu Chalcedon und den Bestimmungen Leos des Großen nach. Er bringt dabei besonders zur Sprache einen «sermo Theodori Mampsuestene civitatis episcopi», ferner drei Stellen aus Schriften des Nestorios (teilweise in dem libell. Iustiniani imp. c. monophys., Mai VII 299ff), zwei Stellen aus dem Brief des Ioa. Antioch. an Nestorios (Mansi V 525), eine Stelle cap. 40 des Theod. Mops., die sich im Constitutum des Papstes Vigilius (Mansi IX 84f) findet, je eine weitere aus dem sog. tomus des Proklos von Konstantinopel an die Armenier (Mansi VII 463); aus einem zweiten sonst verlorenen Brief desselben Proklos und aus dessen lib. III de fide (Gallandi, Bibl. PP IX 704); ferner zwei Stellen aus ep. 35 c. 2 Leos des Großen (M P. l. 54, 805).

Diese Stimmung gegen die Verwerfung der drei Capitel dauerte auch nach dem ersten Edict des Kaisers in Afrika und den abendländischen Provinzen fort, wovon wir ein Zeugnis in den zwölf Büchern des Facundus von Hermiane pro defensione trium capitulorum (546—551 verfaßt) besitzen. Hierin findet sich eine ähnliche Sammlung gleich der soeben genannten lateinischen (ähnliche Citate hauptsächlich in l. I 1, l. III 3, M P. l. 67, 529, 590 A).

III. Die folgende Zusammenstellung ist der *ὁμολογία πίστεως* Justinians 551 und dessen Brief an Papst Vigilius vom Jahre 553 entnommen.[1]

1. Athanasios von Alexandreia a) c. Arian. (*ἐν τῷ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος κατὰ Ἀρειανῶν*) in IX 549 *ὁ γεννηθείς*. b) symbol. (M 28, 1581) IX 549. c) *ἑρμηνεύων τὰ τοῦ ἀποστόλου ῥητά, λέγοντος, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων ἐκένωσεν ἑαυτόν* in IX 617 D *τί τούτου λευκότερον.*

2. Augustinus von Hippo a) ep. 98 ad Bonifat. (M P. l. 33, 359) IX 641 C *ὁπότε κἂν ἀληθῇ.* b) exp. symb. (M 39, 2233) IX 609 E, 596 E *πιστεύομεν, ἐπεὶ καὶ σὺ Ἀμβακούμ.*

3. Basileios von Kaisareia a) c. Eunom. IV (M 29, 704 C) IX 549 *λῃστέον οὖν.* b) ad Amphil. 8 (M 32, 96) IX 596 D *οὐ γὰρ τοσοῦτον.*

4. Gregorios von Nazianz a) or. 38 in epiph. (M 36, 311)

1) Dabei bedeutet IX = Mansi tom. IX.

IX 596 B, 608 C, 617 C *αὐτὸς ὁ τοῦ θεοῦ, τίς οὐ προσκυνεῖ. προελθὼν δὲ θεός.* b) de filio II (M 36, 103) IX 553 *ἡνίκα αἱ φύσεις.* c) ep. 101 ad Cledon. (M 37, 175) IX 552 *εἴ τις εἰσάγει.*

5. Gregorios von Nyssa, c. Eunom. ll. III und IV (M 45, 571) in IX 617 E, 553 *ταῦτα περὶ τὸν ἐσταυρωμένον, καὶ ὡς ἂν μήτις.*

6. Kyrillos von Alexandreia a) ad regin. (M 76, 1335) IX 616 *πῶς οὖν ἠλάττωται.* b) antirrh. c. Theodoret. 4 (M 76, 413) IX 616 E *ὅτι μὲν σμικρά.* c) ad Succens. ep. 45 (M 77, 227) IX 545 *οὐκοῦν ὅσον*, ep. 46 (M 77, 238) IX 545, 552 *ἀλλ' ἠγνόησεν, εἰ μὲν γὰρ.* d) adv. Nestor. blasph. (M 76, 9) IX 617 A *ἆρ' οὖν ὁ θεσπέσιος Παῦλος.* e) e schol. 13 (M 75, 1369) IX 548 *οὐ διοριστέον.* f) exeg. levit. (M 69, 540) IX 552 *ὅλον δή.*

7. Leo I. von Rom, ep. dogmat. ad Flavian. (M 54, 756) IX 597 A *ὁ ἀπαθὴς θεός.*

8. Proklos von Konstantinopel, in Deigenitric. (M 65, 679) IX 608 D *ὁ ὢν κατὰ φύσιν.*

9. Sixtus III. (M P. l. 50, 584) ep. ad Cyrill. IX 628 C *ἐπανῆλθεν πρὸς ἡμᾶς. εὐφραίνου ἀδελφός.*

VI. Acten und Florilegien aus der Zeit der monergistischen und monotheletischen Streitigkeiten.

§ 16. Aus den Acten dieser Streitigkeiten.

Aus den Vorstadien des 6. allgemeinen Concils ragt als einer der hervorragendsten Bekämpfer des Monergismus und Monotheletismus Sophronios von Jerusalem hervor. Sein Synodalschreiben ist dafür Bürge, welches auch Cod. Paris. 1115 fol. 73^{v} enthält. Ferner sind fol. 60^{v} und 69^{r} zwei *ἀναφοραὶ* Papst Agathons aufbewahrt; die erste, gerichtet an die Kaiser Herakleios und Tiberios, beginnt *κατανοοῦντί μοι* (Mansi XI 234 f. Hefele III^{2} 254), dem zweiten Schreiben, fol. 69^{r}—73^{r}, mit dem Anfang *πάντων τῶν ἀγαθῶν* folgen Unterschriften von Bischöfen.

Letzteres Schriftstück findet sich auch in Cod. Vallic. gr. 30 (C 4) fol. 60r.[1] Cod. Paris. 1115 bringt fol. 86v—87r *ἐκ τῆς πράξεως τῆς ς′ συνόδου ἀπὸ φωνῆς Θεοφάνου πρεσβυτέρου καὶ ἡγουμένου τοῦ μοναστηρίου τῶν Βαίων* einen Dialog zwischen Theophanes, Presbyter und Abt des Klosters von Baiai, und den Führern der Monotheleten Makarios und Stephanos.

§ 17. Entstehung und Verfasser häretischer und orthodoxer Florilegien.

Der Brief des Patriarchen Sergios von Konstantinopel an seinen Freund Kyros von Phasis[2], welchen er im Jahre 626 über *μία ἐνέργεια* verfaßte, enthält einige patristische Zeugnisse, auf welche sich die Monotheleten beriefen, Stellen aus Kyrillos von Alexandreia, ein wahrscheinlich von Sergios gefälschtes Schreiben des Patriarchen Mennas von Konstantinopel (536—552) an Papst Vigilius, und allem Anscheine nach auch jene berühmte Stelle aus Dionysios Pseudoareopagites ep. IV ad Gaium[3], welche die *μία θεανδρικὴ ἐνέργεια* lehrte.

Der erste, welcher sich von Anfang an gegen Sergios und die Monotheletenlehre wandte, ist Sophronios, Patriarch von Jerusalem 634—638[4], welcher in dem an Sergios adressierten Synodalschreiben eine ausführliche Begründung der Lehre von zwei Energien darbot.[5] Sollte die Nachricht des Stephanos von Dor auf Wahrheit beruhen, so wäre von ihm auch ein Florilegium verloren gegangen, welches 600 patristische Stellen für den Dyotheletismus aufwies.[6]

Die beiden Blutzeugen für die Dyotheletenlehre, Abt Maximos und Papst Martin I., übernahmen das Erbe des Sophronios und

1) E. Martini, Catalogo di Manoscritti greci nelle Bibl. Ital. Vol. II, Mil. 1902, 48. — 2) Mansi XI 526—530, Hefele III 2 133ff. — 3) J. Stiglmayr, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649. Im IV. Jahresbericht des öffentl. Privatgymnas. Stella matutina zu Feldkirch 1895, 73. — 4) Über die Identität des Sophisten Sophronios und des Patriarchen s. S. Vailhé, Sophrone le Sophiste et Sophrone le Patriarche in L'Orient Chrétien VII 1902, 360ff; 1903, 356ff. — 5) Mansi XI 461—508. — 6) Hefele III 2 143.

verteidigten es mit größter Energie. Der eigentliche patristische Beweis wurde von Rom aus geführt. Die Sammlungen auf dem Lateranconcil vom Jahre 649, jene in den Schreiben des Papstes Agatho (687—681) und die von den römischen Legaten nach Konstantinopel zum 6. allgemeinen Concil gebrachten waren zu einer erdrückenden Masse angewachsen.

In dem Vortrag des Papstes Martin I. auf dem Lateranconcil waren bereits Stellen aus Basileios, Kyrillos über gleiche operatio und gleiche Natur eingestreut.[1] In der dritten Sitzung am 17. October 649 wurden Belegstellen aus den Schriften der Monotheletenhäupter verlesen, das 7. Capitel des Kyros von Alexandreia, Brief des Sergios von Konstantinopel und die bekannte Stelle des Dionysios.[2] In der fünften Sitzung am 31. Oktober wurden auf Befehl des Papstes Belegstellen für den Dyotheletismus verlesen.[3] Die erste Reihe behandelte die Einheit der Natur und Wirkung in der Trinität, die zweite Reihe hatte die Überschrift *περὶ φυσικῶν θελημάτων Χριστοῦ θεοῦ ἡμῶν*, während die dritte Sammlung *περὶ τῶν φυσικῶν Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐνεργειῶν* eintrat. Auch die *χρήσεις τῶν συγχεόντων αἱρετικῶν* wurden von Notar Theodoros verlesen.

Auch die römische Synode vom Jahre 680 hatte patristische Stellen gesammelt, welche Papst Agatho in seine beiden Schreiben an die Kaiser verwob. Der ganze Streit war vollends nur durch Beibringung patristischer Stellen auf dem Concil zu Konstantinopel geführt worden, als auch Patriarch Makarios von Antiocheia zwei volumina patristischer Zeugnisse über die Monotheletenlehre in der 5. Sitzung am 7. Decbr. 680 überreichte.[4] Der Titel war: *Χρήσεις ἁγίων πατέρων ἓν τὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ θέλημα διδασκόντων, ὅπερ ἐστὶ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*. Die römischen Legaten, welche alsbald bemerkten, daß die von Makarios und seinem Anhänger Stephanos gesammelten Stellen nichts in betreff des einen Willens und der einen Energie bewiesen, vielmehr nur die Einheit des Willens in der Trinität besagten, daß auch manche Väterstellen verstümmelt waren[5], überreichten in der 7. Sitzung ihre Sammlung, von welcher Makarios und Georgios von Konstantinopel Abschriften erhielten.

1) Mansi X 870, Hefele III[2] 214. — 2) Mansi X 954—970. — 3) Mansi X 1072ff. — 4) Mansi XI 320 E und 325 A. — 5) Mansi XI 322 f.

Patriarch Georgios trat nach Prüfung der von den römischen Gesandten beigebrachten Stellen zur dyotheletischen Lehre über.[1]

Makarios ließ sich nicht überzeugen: *οὐ λέγω δύο φυσικὰ θελήματα ἢ δύο ἐνεργείας φυσικὰς ἐπὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Nach dieser Richtung hin war auch seine Sammlung angelegt.

Die Sammlung der Legaten hatte den Titel: *χρήσεις ἁγίων καὶ ἐγκρίτων πατέρων παριστῶσαι δύο θελήματα καὶ δύο ἐνεργείας ἐπὶ τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* und wurde in der 10. Sitzung am 18. März 681 vorgebracht. Daran schloß sich eine Verlesung der häretischen Zeugnisse über einen Willen und eine Energie in Christus.

Damit hatte der patristische Beweis seinen Höhepunkt erreicht. Die Controversen zwischen Morgen- und Abendland wurden nur noch durch Vätercitate entschieden, soweit sie nicht politische Interessen vertraten.

In diesen Zusammenhang gehören auch jene Sammlungen, welche die doctrina Patrum in cc. 12, 13, 14, 15, 17 aufweist, und die sich mit den Schriften des Maximos unmittelbar berühren. Die cc. 12 und 13 verraten noch etwas den Kampf gegen den Monophysitismus, aus dem die Monotheletenlehre entsprang. Ähnlich wie die Sammlung des Lateranconcils vom Jahre 649 im ersten Teile über die Wechselbegriffe *οὐσία* und *ἐνέργεια* Väterstellen aufwies, so hat auch c. 12 und 14 die Widerlegung des Apollinarios im Auge, wenn bewiesen wird, daß jede Usie auch eine ihr entsprechende Wirkung hervorbringe, während c. 13 über die metaphysischen Begriffsbestimmungen von *ἐνέργεια* und *ἐνέργημα* handelt.

Infolgedessen seien die Handlungen Christi göttlich und menschlich entsprechend der Zweiheit der Naturen (c. 15 und 28). Ebenso behandeln c. 17 und 19 die Zweiheit des Willens in Christus.

Die meisten Schriften des Maximos sind dieser Lehre gewidmet. Sein Schreiben an den Diakon Marinos handelt über die Begriffe *θέλημα, θέλησις, βουλή, προαίρεσις* usw.[2] In seiner Schrift ad Nicandrum[3] weist er dem Apollinarismus seine Inconsequenz nach, welcher Christus den menschlichen Willen und

1) Mansi XI 331 f. — 2) Migne 91, 9 ff. — 3) M 91, 90 ff.

das menschliche Vernunftvermögen absprach, wohl aber an der menschlichen Natur Christi festhielt. Jeder Natur gehöre ein eigener Wille. Während er in der Disputatio mit Pyrrhus[1] das Widerchristliche der Lehre von einem Willen Christi aufweist, behandelt er in der an den palästinensischen Bischof Stephanos von Dor gerichteten Schrift die Lehre von zwei Willen und Energien Christi patristisch.[2] Ein eigentliches Florilegium hat er aber an Mönch Theodor auf dessen Aufrage über zwei Willen und Energien geschickt.[3]

§ 18. Scholiasten der genannten Florilegien.

Florilegien des Lateranconcils 649.[4] Die erste Sammlung, auf Natur und Wille in der Trinität sich erstreckend, enthielt Citate aus: Ambrosius 2, Augustinus, Basileios 4, Gregorios Nyss. 3, Kyrillos Alex. 3. Die zweite Reihe[5] *περὶ φυσικῶν θελημάτων Χριστοῦ θεοῦ ἡμῶν* bestand aus: Hippolytos, Ambrosius 3, Augustinus 4, Leo I., Hippolyt, Athanasios 4, Gregorios Naz., Gregorios Nyss. 3, Ioa. Chrysostomos, Theophilos Alex., Severianos von Gabala 2, Kyrillos Alex. 3. In der dritten Reihe[6] waren citiert: Hilarius Pict., Ambrosius, Leo I. 2, Dionys. Pseudoareop. 2, Iustinos 2, Athanasios 3, Basileios, Gregorios Nyss., Amphilochios, Epiphanios, Kyrillos Hierosol. 2, Ioa. Chrysostomos 2, Kyrillos Alex. 2, Ephraem Antioch., Ioa. Skythopol., Anastasios Antioch. Dann wurden Citate der Häretiker verlesen.

In dem Schreiben des Papstes Agatho 680 waren vertreten[7]: Augustinus, Gregorios Naz., Gregorios Nyss. 2, Ioa. Chrysostomos, Kyrillos, Dionys. Pseudoareop., Ambrosius, Leo 2, Gregorios Nyss. 2, Kyrillos.

Die Sammlung der römischen Legaten, welche auf dem KPolitanum 681 zur Verlesung kam, wies folgende Citate auf[8]: Leo I., Ambrosius 2, Ioa. Chrysostomos 2, Athanasios, Gregorios Nyss. 3, Ioa. Chrysostomos 3, Kyrillos 6, Epiphanios, Gregorios Naz., Kyrillos 2, Athanasios, Augustinus, Leo I. 2, Iustinos, Ioa. Chrysostomos, Gregorios Nyss. 3, Kyrillos 2, Iustinianos 2, Ephraem 2, Anastasios, Ioa. Skythopol.

1) Migne 91, 287 ff. — 2) M 91, 153 ff. — 3) M 91, 276 ff. — 4) Mansi X 1072 ff. — 5) Mansi X 1080—1096. — 6) Mansi X 1096—1108. — 7) Mansi XI 331 ff. — 8) Mansi XI 393 ff.

Der bereits erwähnte Cod. Vallic. gr. 30 (C 4) enthält dieses Florilegium fol. 60^r—67^v, mit gleicher Reihenfolge der Citate.

Die drei römischen Sammlungen beruhen nicht unmittelbar aufeinander; es scheint, daß die zwei letzteren auf einen Anlaß hin verfaßt wurden. Die letzte ist weitaus die ausführlichste.

C. 12 doctr. C 116—122, V 375^r—377^v Kyrillos 8, Apollinarios, Ambrosius, Basileios 3, Gelasios, Gregorios Nyss. 2, Severianos v. Gabala.

C. 13 doctr. C 122—134, V 377^v—381^r Anastasios, Basileios, Kyrillos 5, Iustinos, Athanasios 2, Gregorios Nyss., Ioa. Skythop., Ioa. Chrysostomos.

C. 14 doctr. C 137—143, V 381^r—383^r Ignatios, Iustinos, Athanasios, Basileios 3, Gregorios Nyss., Ioa. Chrysost., Dionys. Pseudoareop.

C. 15 doctr. C 143—157, V 383^r—387^v Ioa. Chrysostomos 2, Ambrosius, Gelasius, Kyrillos Hieros., Iustinos, Kyrillos Alex. 13, Leo I. 3, Eustathios, Gregorios Nyss. 2, Dionys. Pseudoareop., Athanasios 3, Gelasius, Kyrillos 2, Iustinos, Gregorios Nyss., Kyrillos Hierosol., Kyrillos Alex. Einige Citate dieses Capitels finden sich in Cod. Vat. gr. 1692 fol. 80^r—84.

C. 17 C 172—173, V 392^r—393^r Gregorios Naz. 2, Basileios, Gregorios Nyss. 3, Kyrillos, Ioa. Chrysostomos.

C. 19 doctr. C 186—190, V 396^r—397^r Gregorios Nyss. 5, Methodios, Chrysostomos, Kyrillos, Gregorios Naz.

C. 28 doctr. C 300—303 Leontios Byz., Basileios mit Scholien, Kyrillos, Scholien des Elias und Stephanos.

Maximos citiert im Context der Schrift an Stephanos von Dor[1]: Athanasios, Gregorios Naz., Gregorios Nyss., Ioa. Chrysostomos, Kyrillos 2, Severianos von Gabala, Ambrosius, Kyrillos, Leo, Chrysostomos.

Die Catene an den Mönch Theodoros besteht[2] aus zwei Teilen, dem allgemeinen über die Begriffe *θέλησις* und *θέλημα*, worin angeführt werden Eirenaios, Clemens Alex., Alexandros von Alex., Eustathios, Athanasios, Gregorios Nyss., Diadochos, Anastasios, Nemesios von Emesa 2, Maximos 2, und dem speciellen Teil über die zwei Willen Christi mit Citaten aus: Iustinos 2,

1) M 91, 153ff. — 2) M 91, 275ff.

Alexandros v. Alex., Chrysostomos, Kyrillos 2, Basileios 3, Gregorios Nyss., Ambrosius.

Die Maximos-Catene findet sich auch in Cod. Paris. gr. 854 fol. 134r—140r mit den Überschriften *τί ἐστι θέλημα* und *περὶ ἐνεργείας*, doch in erweiterter und daher wohl später überarbeiteter Gestalt.

Das Verhältnis der drei Gruppen von Florilegien, der auf den Concilien benützten, der in Cod. Vat. 2200 vorhandenen und der von Maximos aufgenommenen, mag wohl für die Priorität der ersteren sprechen, wovon gegen sonstige Beobachtung die doctrina patrum sich entschieden als abhängig erweist, während Maximos als Mittelglied zwischen der ersten und zweiten Gruppe auftritt. Es ist daher ein directer Einfluß des Maximos auf die doctrina patrum nicht unwahrscheinlich.

§ 19. Citatensammlungen der beiderseitigen Florilegien.[1]

Reste des Florilegiums des Makarios und seiner Partei.

1. Ambrosius, ad Grat. (M P. l. 16, 527) XI 369 *πλὴν ἐπὶ τοσοῦτο — θέλει ὁ πατήρ.* Die von Makarios und Stephanos verstümmelte Stelle wurde von der Synode ergänzt mit *συνορᾷς ὡς οὐ — τοῦ πατρός, εἰ καὶ τὰ μάλιστα — ἀποθνήσκειν ἠδύνατο.*

2. Athanasios a) c. Apoll. l. II (M 26, 1093) XI 360 *δῆλον γὰρ ὅτι — νοοῖτο ἀληθῶς*, beigefügt von der Synode *ἀλλὰ λέγετε, ὅτι εἰ πάντα — δοξασθῇ ὁ θεός*, XI 368 *ὅτι τὸν Ἀδάμ.* b) de trin. et inc. (M 26, 984) XI 381 *καὶ ὅταν λέγῃ.*

3. Augustinus, c. Iulian. l. V (M P. l. 44, 737) XI 369 *κίνησις ψυχῆς.*

---

1) Die Catene des Monotheleten Makarios bestand, soweit sie noch in den Acten erhalten ist, aus stückweise citierten Stellen aus Athanasios, Augustinus, Ambrosius, Dionys. Pseudoareop., Ioa. Chrysostomos. Sie findet sich bei Mansi Tom. XI 360 und wird durch XI gekennzeichnet.

Die orthodoxen Florilegien tragen folgende Abkürzungen:

X (= Mansi Tom. X) mit Seitenzahl, Florilegien des Lateranconcils 649.

XI (= Mansi Tom. XI) mit Seitenzahl, Florilegien in Agathos Schreiben.

C (= Cod. Vat. 2200) mit Seitenzahl; V (= Cod. Vat. 1102) mit Foliozahl.

CV 1692 (= Cod. Vat. 1692) CP 854 (= Cod. Paris. 854) CP 1115 (= Cod. Paris. 1115) M 91 (= Migne P. gr. 91) Sammlung des Maximos.

4. Dionys. Pseudoareop., de div. nom. (M 3, 636) XI 372 *διακέκριται δὲ τῆς ἀγαθοπρεποῦς.*

5. Gregorios Naz., de filio or. II (M 36, 103) XI 384 *τὸ γὰρ ἐκείνου.*

6. Ioannes Chrysostomos, in Mt. 26 *πάτερ εἰ δυνατὸν παρελθέτω* (M 51, 31) XI 372 *τοσαῦτα ἀγαθά.*

7. Kyrillos von Alexandreia, exeg. in Mt. l. XII (M 72, 365) XI 384 *οὐκοῦν τὸ οὐχ ὡς.*

Orthodoxe Sammlungen.

1. Alexandros von Alexandreia, ep. ad Aiglon. [*ἐκ τῆς πρὸς Αἴγλωνα ἐπίσκ. Κωνσταντινουπόλ. κατ' Ἀρειανῶν ἐπιστολῆς* (M 18, 584 A) CP 854 fol. 133, 137; M 91, 277 A *ἐνέργεια φυσική.*

2. Ambrosius von Mailand a) ad Gratian. l. I (M P. l. 16, 528) X 1072 *ὁ μακάριος Παῦλος,* l. II (M 16, 560) C 119, 144, V 376^{v}, 388^{r}, CP 1115 fol. 126^{r}, XI 264 D *ἴσος οὖν,* M 91, 285 A *πῶς γάρ,* XI 393 *ἀλλ' ἴσως οἶμαι,* X 1080 *ἀλλ' ἕτερον τὸ θέλημα,* X 1096 *σιωπάτωσαν,* X 1081 *οὐκοῦν ὡς ἄνθρωπος,* X 1072 *ὁ οὖν τέλειος.* b) in Luc. l. VI in XI 396 *ὅπερ εἶπε.* X 1081 *περίλυπός ἐστιν.*

3. Amphilochios von Ikonion a) in Ioa. 14, 28 (M 39, 109 A) X 1104 *οὐ γὰρ ἀκούσιον,* in Ioa. 5, 19 (M 39, 108 C) X 1080 *πῶς δύναται, ὥσπερ ὁ πατήρ.*

4. Anastasios von Antiocheia, CP 854 fol. 130^{v}, 135^{r} *ἐκ τῆς βίβλου, ἧς ἡ ἐπιγραφή. περὶ τῶν καθ' ἡμᾶς τῆς ἀληθείας δογμάτων,* C 122 V 377, CV 1692 fol. 83^{r} *περὶ ἐνεργειῶν* (M 89, 1281); XI 436 apol. pro tomo Leon. *εἰ δι' ὧν αὐτόν.*

5. Athanasios von Alexandreia a) c) Arian. III (M 26, 321) C 154, V 387^{v} *ταῦτα ἀναγκαίως,* X 1101 *ὕστερον γάρ.* b) ad Antiochen. (M 26, 796) X 1101 *διὰ τοῦτο θεολογεῖται.* c) de trinit. et inc. (M 26, 984) XI 400, X 1088 *καὶ ὅταν λέγῃ.* d) de inc. c. Apoll. (M 26, 1093) XI 421 *ὅτι τὸν Ἀδάμ,* C 152 V 387^{r} *διὰ τοῦτο, οὐδαμοῦ.* e) c. gentes (*κατὰ εἰδώλων*) (M 25, 1) C 130, 138, V 379^{v} 382^{r} *εἰ μὲν οὖν, εἴθε γάρ.* f) de fide sermo maior (M 26, 1262) X 1088 CP 854 f. 134^{v} (M 91, 277 B) *ἐγένετο Λάζαρον, θέλησίς ἐστι.* g) interrog. et resp. c. Apoll. X 1088 *ἀλλ' οὔτε μήν.* h) in Mt. 12 (M 27, 1358 C) X 1101 *ὃς ἂν εἴπῃ. ἐγένετο δέ. αἱρετικοὶ μέν.* i) in Ioa. *εἰς τὸ νῦν ἡ ψυχή μου τετάρᾶκται* in X 1088 *εἰ γὰρ καὶ θεός, ἔδει δὲ κινεῖ-*

σθαι. k) ἐκ τοῦ δογματικοῦ λόγου C 130 V 379v ὅσαι τὰ — υἱός εἰ. Ob hierunter nicht δ' λόγ. = c. Arian. sermo IV zu verstehen ist, bleibt fraglich, da in einem andern Falle manche Hss δ' λόγ. lasen, während C auch δογματικοῦ λόγου bietet.

6. Augustinus von Hippo a) c. Iulian. Pelag. V (M P. l. 44, 641) XI 253 B, 421 κίνησις ψυχῆς. b) de civit. dei lib. XIV (M P. l. 41, 403) X 1084 οὐ μόνον, ὅταν τοίνυν. c) ad Honorat. ep. 228 (M 33, 1013) X 1085 περὶ χάριτος καὶ καινῆς διαθήκης, ὦ ἄνθρωποι. d) c. Felic. Ar. ἐκ τοῦ δογματικοῦ διαλόγου πρὸς Φιλικιανόν (M 42, 1157) CP 854 f. 128v ποια τοῦ πυρός, οὐ τοσοῦτον. e) in psalm. 93 (M 37, 1189) X 1084 Χριστὸς ὁ θεός, in psalm. 100 in X 1085 ηὐχόμην ἀναλῦσαι.

7. Basileios von Kaisareia a) ad Amphil. (M 32, 67) X 1073, 1077, 1101 C 172, 297 V 392r CP 1115 fol. 249v ὧν δὲ ἡ δύναμις, ὃ ἑωρακὼς ἐμέ, ἔπειτα μέντοι. b) c. Eunom. l. I (M 29, 497) X 1073 C 119 V 376v M 91, 281 D πῶς ἑτερότης, ὧν μία, l. III (M 29, 653) C 119 V 376v τὸ ἕν. Ohne nähere Angabe CP 854 fol. 129r ἀπαύγασμα. c) ad fratr. (M 32, 332) CP 854 fol. 129r οὕτω μοι. d) in psalm. I (M 29, 212) X 1073 C 119 V 376v CP 1115 fol. 249v ὧν δὲ ἡ φύσις. e) de ieiun. (M 31, 619) C 138 V 382r CP 1115 f. 125v ἀπρόσιτον. f) de eucharist. C 138 V 382r διόπερ ἐπιδακρύσας. g) ep. 214 ad Terent. (M 32, 786) CV 1692 f. 81r ὅτι δὲ οὐσία.

8. Dionysios Pseudoareopagites 1) de divin. nomin. c. 2 (M 3, 636) in X 1110 XI 264 C διακέχριται. 2) de div. nom. c. 9 (M 3, 910) C 142 V 383r τί δὲ ὅταν. 3) ad Gaium ep. IV (M 3, 1072) X 1100 C 151 V 387r CP 1115 fol. 126v ἔστι δὲ οὐδὲν ἧττον (vgl. M 91, 120 A).

9. Diadochos von Photice de perf. spir. 6 (τῶν ἀσκητῶν) (M 85, 1167) CP 854 fol. 134v αὐτεξούσιον.

10. Eirenaios von Lyon, ad Demetrium de fide in CP 854 f. 134 ἄπειρος ὤν, ἴδιον γάρ, θέλησίς ἐστιν. Harnack, Altchristl. Litt.-Gesch. I 263.

11. Elias von Kreta, ἐκ τῶν σχολίων (M 36) wohl zu Gregorios von Naz. C 300 (Mai 57) μεταξὺ τοῦ.

12. Epiphanios von Konstantia, c. haeres. (M 42, 201) c. 69 in XI 416 κατὰ Ἀρειομανιτῶν, προπηδήσαντες τοίνυν, c. 42 (M 41, 625) κατὰ Μαρκίωνος XI 416 πῶς ἡ κλᾶσις.

13. Ephraem von Antiocheia, c. Sever. oder ex apologia pro

synodo Chalcedonensi et epistola S. Leonis 56 (M 86, 2, 2103 bis 2110) in X 1108 *νῦν δὲ σεσαρκωμένην*. XI 433 *εἰπὲ δὲ ὦ τᾶν*, c. 64 XI 436 *παραφέρει ὁ γραμματικός*.

14. Eustathios von Antiocheia a) de anima CP 854 fol. 134 *θέλησίς ἐστι φυσική* (fehlt M 18, 690). b) *ἐκ τοῦ κατηχητικοῦ λόγου* CP 854 fol. 137 *ἐνέργεια φυσική ἐστιν* (fehlt M 18, 690).

15. Eustathios von Berytos C 149 V 386^{v} *Εὐσταθίου ἐπισκόπου Βηρυτοῦ περὶ τῆς τοῦ μακαρίου Λέοντος ἐπιστολῆς ἀπολογία πρὸς Τιμόθεον τὸν Αἴλουρον, γνῶθι δὲ καί*. Dieser Eustathios ist wohl identisch mit jenem unbekannten Mönche, der an denselben Timotheos de duabus naturis adversus Severum (M 86. 901—942) schrieb.

16. Gelasios von Kaisareia a) *ἐν ἐξηγήσει τοῦ μαθήματος* [*μαθηματικοῦ*] C 144 V 384^{r} CP 1115 fol. 126^{r} *ἦλθε τοίνυν*. b) *ἐκ τοῦ βιβλίου τοῦ κατὰ τὴν ἐκκλησίαν πρακτικῆς στοιχειώσεως* C 156 V 387^{r} *εἰ τοίνυν οἰκειοτάτη*. c) *ἐκ τοῦ εἰς πάσχα λόγου* C 120 V 377^{r} *ὥσπερ γὰρ σαρκωθείς*. Die Schriften sind verloren.

17. Gregorios von Nazianz a) de filio II (M 36, 103) X 1077, 1088 XI 257 B, 417 CP 1115 fol. 68^{v} C 190 V 397^{r} (M 91, 161 A, 172 A) *ἑβδομον λεγέσθω*. b) *ἐκ τοῦ περὶ θεολογίας σχεδιασθέντος λόγου* (M 36, 26) C 172 V 392^{r} CP 1115 f. 249^{v} *τηροῖτο δ' ἄν*.

18. Gregorios von Nyssa a) c. Eunom. l. II (M 45, 463) X 1089 (1079) XI 257 C *πῶς ὁ κύριος*, C 173, 187 V 392^{r} 396^{r} *τούτου χάριν, οὐ γὰρ σωματικήν*. l. III (M 45, 571) C 150 V 386^{v} CP 1115 fol. 126^{r} *οὔτε ζωοποιεῖ*, l. V (M 678) XI 424, l. X (M 854) X 1104. l. XII (M 883) XI 425 C 134 V 380^{v} *τέως δὲ μαθεῖν*, sine capit. in X 1104 XI 404 CP 1115 fol. 129^{v}, 134, 137. b) ad Apoll. antirrh. (M 45, 1124) XI 400 *ἀλλὰ ταῤῥάσσονται*. c) c. Apoll. (M 45, 1269) X 1079, 1089, XI 257 C 174 V 392^{v} (vgl. M 91. 161 C) *τῆς δὲ τοιαύτης, οὐκοῦν μεμέρισται, εἰ οὖν διάφορα. τί οὖν πολεμεῖ*. d) ad Eustath. (M 32, 684) X 1073, 1076 XI 425 *οὐκοῦν δειξάτωσαν*. C 121, 140 V 377^{r}, 382^{v} CP 1115 fol. 246 (XI 428) *κἄν τε μίαν νοήσωμεν*. e) de anima (M 46, 12 oder 235) CP 854 fol. 134, M 96, 277 B *θέλησις*. f) ep. ad Ablab. (M 46, 1126) X 1076 *ἀλλὰ θεός*. g) in pascha (46, 559) X 1089 C 187 V 396^{r} *πάλιν τούς. πρὸς ἑκάτερον, προσέρχεται*. h) or. catech. (M 45, 9) C 153 V 387^{v} *ἀλλὰ πρὸς ταῦτα*. i) de hom. opif. (M 44, 125) XI 404 C 189 V 397 CP 854 fol. 134 *ἡμῖν γὰρ ψυχή, ἐνέργεια*. k) apol. in

hexaëm. (M 44, 61) C 186 V 396r *χρὴ δὲ οἶμαι.* l) in dom. or. c. 4 (M 44, 1120) C 120, 188 V 397v, 396v M 91, 284 CP 1115 fol. 246r *ἡμῖν τοῦ καλοῦ* (vgl. X 1076). m) in beatit. c. 4 (M 44, 1193) X 265, 1154 C 153 V 387v *ὁ κατά. ἀπρόσιτος.*

19. Hilarius von Poitiers, de fide (M P. l. 10, 25) X 1096 *ἐκ παρθένου τοίνυν τεχθείς.*

20. Hippolytos von Rom a) theolog. X 1080 *τὸ θέλειν.* b) in pascha X 1088 *ὅλος ἦν.* S. Harnack I 614.

21. Ioannes Chrysostomos a) *ἐκ τῆς ὁμιλίας τῆς πρὸς τοὺς μὴ ὑπαντήσαντας ἐν τῇ συνάξει καὶ περὶ τοῦ ὁμοουσίου* (M 56, 425) X 1089 XI 260 A, 396 (vgl. M 91, 161 C) *εἰ τοίνυν πατρός.* b) in Thom. c. Arian. (M 59, 497) X 1105, XI 424 C 155 V 383v *ταῦτα ἀκούσας, δεῦρο λαβέ.* c) in viduam XI 424 C 143 V 383v CP 1115 fol. 125v *καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, κάθηται τοίνυν.* d) ep. dogm. ad Theod. (M 52, 695) CP 854 fol. 138 (M 91, 281) *οὐσιώδης.* e) in Coloss. (M 62, 299) C 141 V 383r *ἔχει ἐνέργειαν.* f) in Mt. c. 81 (M 58, 724) XI 397, 405 *ὥσπερ οἱ τό, καὶ μικρὸν προελθών.* g) in Ioa. l. II hom. 67 (M 59, 369) X 1092 XI 408 *νῦν ἡ ψυχή, ἐπεὶ κἀγώ.* h) in act. apost. (M 60, 13) C 135 V 381 *οὐκ ἂν δέ τις.* i) in Rom. I 13 (M 60, 408) C 175, 189 V 393r, 397r *οὐ γὰρ ταὐτόν.*

22. Ignatios von Antiocheia, ep. ad Tars. C 137 V 381v *εἰ γὰρ ἤδεις.* Vgl. Funk, Patres Apostol. Tub. 1901, Vol. I. LXVII.

23. Ioannnes von Skythopolis *ἐκ τῶν κατὰ Σεβήρου αἱρετικοῦ βλασφημιῶν* l. VIII c. 3 in X 1108 XI 437 C 132 V 381r *ἴδωμεν δέ, εἰπὲ δὲ ἡμῖν, ὁρᾷς ὅτι ἑνός.* Vgl. Loofs, Leontius v. Byz. 269–272.

24. Iustinos mart. a) ad Euphras. de prov. M 91, 280 B CP 854 fol. 137 *εἰ σύνδρομον, ἐνέργεια πάσης*, vgl. Harnack I 108. b) de trinit. III 17 in X 1101 XI 424 C 129, 137, 145 V 379v, 383r, 381v *ὥσπερ εἷς, ὥσπερ τοῦ φωτός, ἐστὶ γὰρ ἀληθῶς*, vgl. J. Draeseke, Apollinaris v. Laod.

25. Iustinianos imper. a) ad Zoil. Alex. (M 86, 1, 1145 bis 1150) XI 429 *εἷς οὖν ἐστιν.* b) tract. c. Monoph. (M 86, 1, 1103) XI 429 *ἀλλὰ δεῖ καί.*

26. Clemens von Alexandreia, de provid. CP 854 fol. 125v *τί θεός*, fol. 130r *οὐσία ἐστίν*, fol. 131r *θέλησίς ἐστι* (vgl. M 91, 276 C). Vgl. Harnack I 302.

27. Kyrillos von Alexandreia a) thesaur. l. I (M 75, 9) c. 2

in C 300, c. 12 in C 117 V 376r, c. 14 C 117 V 375v CP 1115 fol. 249r X 1077, l. II c. 32 C 146, 117 V 384v, 375v X 1077, 1093, 1105 XI 409, 417, 429, c. 24 C 152 V 384v XI 409. Ohne Angabe des Buches oder Capitels X 1076, 1077 C 126 V 378v. b) apol. ad Theodosium (M 76, 453) C 147, 153, 156 V 384v, 385r CP 1115 fol. 126r. c) dialog. ad Herm. (M 75, 657) c. 2 in X 1080, c. 3 C 117 V 376r *φύσει γάρ*, CP 1115 fol. 249v M 91, 124 D. Ohne weitere Angabe C 174 V 392r. d) de Trinit. l. I (M 75, 1075) C 126 V 378v. e) *ἐκ τοῦ διαλογικοῦ συναπαντήματος* (M 75, 1253) C 152 V 384v *ὁ γάρ τοι σοφός*. f) exeg. in Ioa. l. IV (M 73) XI 412, 413, 420 X 1096 *σκανδαλίζου τοιγαροῦν*, l. IX (M 74, 105) XI 413 X 1080 *ὥσπερ γάρ ἐστιν, ὅρα δὴ πάλιν*. Ohne nähere Angabe in X 1076 C 117, 126, 154 V 376r, 378r, 385v CP 1115 fol. 126v, 249r. g) exeg. in Mt. l. II (M 72, 365) C 152, 154 V 384v, 385r *συνεισβαίνουσι τοίνυν, ὥσπερ δὲ οἰκονομικῶς*; exeg. in Mt. l. XI in X 1093 X 412 *εἰ μὴ ἐποιήσατο, θέα δὲ οὕτως*; l. XII in X 1080 *ἄλλως τε μιᾶς*. h) exeg. in ep. ad Hebr. (M 74, 954) in X 1105 *εἰ δὲ τετελείωκεν*. C 146, 155 V 384v, 387v, 385v CP 1115 fol. 127v *οὐ γὰρ ἦν ἀνθρώπου*. i) ep. 44 ad Eulogium (M 77, 223) CV 1692 fol. 83v *ἐπιλαμβάνονται*.

28. Kyrillos von Jerusalem (M 33, 1181) *ἐξ ὁμιλίας εἰς τὸ εὐαγγέλιον ἔνθα ὁ κύριος τὸ ὕδωρ οἶνον ἐποίησεν* in X 1105 CP 1115 fol. 126r C 144 V 384v CV 1692 fol. 82v *ἐσπούδασε, ἐγγεννήθη, ἐθαυματούργησεν*.

29. Leo I. von Rom a) ep. dogm. ad Flav. (M. 54, 756), C 147 V 385 X 1097 *ἐνεργεῖ γάρ*, XI 265. 421 *ὥσπερ τῷ ἐλεεῖν*. b) ad imperat. Leon. II ep. (M. 54, 1117) in XI 393 X 421, 1085, 1097 C 147, 149 V 385v, 386r *εἴ τι τοίνυν, τοιγαροῦν εἰ, ἐδήλωσε, ὁπόταν οὖν, κατὰ μέντοι τοῦ δούλου*.

30. Leontios von Byzanz, de hypost. CP 854 fol. 131r C 297 (Mai 57), s. Loofs, Leontius S. 108 ff.

31. Maximos conf. a) ad Marin. (M 91, 280 A) CP 854 fol. 135v. b) ep. 9 ad Thalass. (M 91, 446) CP 854 fol. 136v. c) ep. 15 ad Cosm. (M 91, 543) CP 854 fol. 134r.

32. Methodios, de resurr. in Epiph. panar. 64, 12 C 189 V 397r *αὐτεξούσιος*, s. Harnack I 468.

33. Nemesios von Emesa, de hom. nat. (M 40, 504) M 91, 277 C *θέλησις*.

34. Severianos von Gabala a) in Mt 26, 39. X 1092 *προλαβών*. b) c. Jud. et Graec. et Apoll. X 1093 *εἰδὲς αὐτόν*. c) *ἐξ ὁμολογίας δογματικῆς* C 120 V 377r *ὅρα πῶς*.

35. Sophronios von Jerusalem, ep. synod. (M 87, 3147) CP 854 f. 131r, 139v.

36. Synesios von Kyrene (M 66) ep. ad Ammon. Barc. CP 854 f. 134v *θέλησίς ἐστιν ὄρεξις*.

37. Stephanos Philosoph C 301 (Mai 58).

38. Theophilos von Alexandreia, hom. in sanguin. (M 65, 33, Gallandi, Bibl. vet. Patr. T VII 601) X 1092 *εἰ γὰρ καὶ ὁ σωτήρ. ὥσπερ γὰρ τὸ πεινῆν*.

VII. Ein Katalog der auf den Concilien des V.—VII. Jahrhunderts genannten Häretiker.

Die doctrina patrum de Verbi incarnatione hat als Anhang eine Sammlung *χρήσεις θεοστυγῶν αἱρετικῶν ὧν ὁμόφρονές εἰσιν οἱ μίαν ἐνέργειαν καὶ θέλησιν ὁμολογοῦντες ἐπὶ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ*, welche Cod. Vatic. 2200 S. 417—428 wohl am vollständigsten überliefert, während der von D. Serruys verglichene Cod. Vatop. nur einen Auszug davon bietet, dagegen manche Citate in vollkommenerer Form. Als zweite Quelle dienen die Concilsacten, wovon das Schreiben des Papstes Agatho 689 (A), die Acten der Lateransynode von 649 (L) und von Konstantinopel 681 (K) die reichste Beute geben. Diese drei Sammlungen wurden von Rom aus gemacht, letztere verlasen die römischen Legaten am 18. Mai 681.

Das Verhältnis dieser Sammlungen zu der des Cod. Vat. 2200 (C) scheint ein ganz unabhängiges zu sein; dagegen hat Cod. Vatop. der doctrina gegenüber der soeben genannten Hs manches, z. B. Titel und vollständigere Citate, mit den römischen Sammlungen gemeinsam, mag also nachträglich ausgebessert worden sein. C entstand jedenfalls nicht in diesem Falle aus den Concilsflorilegien, sondern hat einen eigentlichen Verfasser,

der unmittelbar aus Hss schöpfte. Wenn daher in manchen Citaten C mit AKL zusammentrifft, so kann das als rein zufällig bezeichnet werden.

§ 20. Vornicaenische Häretiker.[1]

1. Über Ebion *ἐκ τῆς περὶ προφητῶν ἐξηγήσεως* in C 417, über Paulus von Samosata *λόγοι πρὸς Σαβῖνον* (C 418) und *διάλογος πρὸς Μαλχίονα* (M 86, 1392 B, 1393 C) siehe Harnack, Altchristl. Litt.-Gesch. I 522, 524. Zu ersterem vergl. Loofs, Leontius v. Byzanz 97.

2. Das Citat *Μάνου τοῦ Πέρσου ἐκ τῆς πρὸς Σεβινᾶν αὐτοῦ ἐπιστολῆς, μία τοῦ φωτὸς — σκοτισθείσης* in C 420 (und *Μανέντος τοῦ μυσαροῦ ἐκ τῆς πρὸς Κόνδαρνον σαρακηνὸν ἐπιστολῆς, Ἰουδαίων — ὡρᾶτο μορφῇ* in C 106 V 372v) bleibt nach seiner Zugehörigkeit zweifelhaft.

3. Montanos *ἐκ τῶν ᾠδῶν, μίαν ὁ Χριστός* C 425, s. Harnack I 238.

1) Die Sammlung setzt sich aus folgenden Factoren zusammen:

C — Cod. Vat. 2200 SS. 417—428. Cod. Vatop. wird nach den Angaben von P. Serruys, Anastasiana in Mél. d'archéol. et d'hist. XXII 1902, 183—188 zu Hilfe genommen.

V — Cod. Vat. 1102, soweit in den früheren Capiteln der doctrina patrum Citate aus Häretikerschriften vorkommen.

P — Cod. Paris. gr. 1115 mit Folioangabe.

A — Citate aus dem Schreiben des Papstes Agatho (Mansi XI 251ff).

K — Citate aus den Acten der Synode von Konstantinopel 681 (Mansi XI 420ff).

L — Citate aus den Acten der Lateransynode 649 (Mansi X 1116ff).

Citate aus den Schriften des Theodoretos (T, Migne P. gr. 83), Leontios (Migne P. gr. 86), Maximos (Migne P. gr. 91) oder Anastasios (Migne P. gr. 89) werden durch den Migneband kenntlich gemacht.

Soweit die Acten der früheren Concilien Material bieten, werden ihre Citate durch römische Ziffern, z. B. IV = Mansi Tom. IV (aus den Acten des Concils von Ephesos) eingeführt.

Das Schriftchen des Presbyters Timotheos *περὶ τῶν προσερχομένων τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ* (Migne P. gr. 86, 13—68) enthält nichts für unsern Zweck.

Citate aus derselben Schrift eines Häretikers werden nur durch ein Komma getrennt, mit Auslassung von *τοῦ αὐτοῦ* oder ähnlicher Formeln.

§ 21. Apollinaristen.[1]

C 122 V 376^{v} (c. XIII doctr. patrum) hat die Einleitung *ὅτι Ἀπολινάριος μίαν φύσιν λέγων Χριστοῦ, μίαν λέγει καὶ τὴν ἐνέργειαν. Οὐ γὰρ δίδωσιν αὐτῷ ἀνθρωπίνην ἐνέργειαν.*

1. Apollinarios von Laodikeia a) *περὶ τῆς θείας σαρκώσεως* c. 12 in C 122 V 376^{r} *ἀλλὰ γὰρ τὰ σαφῶς — ἀνθρώπῳ μεταβάλλοντες.* C 429 L 1113 [+ *πρὸς τοὺς κατ' αὐτῆς ἀγωνιζομένους προφάσει τοῦ ὁμοουσίου*] *καὶ Ἰουδαῖοι — ἐνέργεια.* C 106 V 372^{r} *ὦ καινὴ πίστις — ἀπετέλεσε φύσιν.* L 1113 = M 91, 169 B [+ *καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου*] *καὶ οὐ μνημονεύουσιν — ἐξ οὐρανῶν,* L 1117 *ἡ σὰρξ ἑτεροκίνητος — αὐτοκίνητον,* T 217 A, 312 A *ἐνταῦθα οὖν.* b) *πρὸς Πέτρον* C 102 V 371^{v} *φύσει μὲν — σαρκικῇ τε καὶ θεϊκῇ.* c) *κατὰ Διοδώρου πρὸς Ἡράκλειον* C 106 V 372^{r} *ἄλλης καὶ ἄλλης — ἔχουσαν ὧδε.* L 1113 *ὄργανον καὶ τὸ — τῆς σαρκός.* d) *πρὸς Διόδωρον* C 106 V 372^{v} *πῶς τὸ γράμμα Ἀθανασίου καὶ Ἰουλίου.* e) *ἐξ ἐπιστολῆς πρὸς Ἰοβιανὸν τὸν βασιλέα: ὅτε δὲ ἦλθε — προσκυνήσει, ταῦτα μὲν — ἔφημεν, οὕτω καὶ Ἰούλιον τῆς Ῥώμης — συγγένειαν ὅση.* f) *εἰς τὴν ἐπιφάνειαν τὴν ἔνσαρκον τοῦ θεοῦ* L 1116 (M 91, 177 C) *εἷς γὰρ ὁ Χριστὸς — καὶ πιστεύεται.* g) C 420 *ἐκ τοῦ πρὸς Ἰουλιανὸν τὸν ἑαυτοῦ μαθητὴν λόγου, οὗ ἡ ἀρχή, χαίρω θ' οἷς ὑμῖν γράφω περὶ τῆς γνώσεως τοῦ Χριστοῦ· δακτυλογρυφοῦσιν — αὐτοκίνητον ἐνεργοῦντες, οὐδὲ τοῦτο — παθήμασι σώζουσιν, οἱ γὰρ λέγοντες — ἐνεργείας τεμνόμενον.* h) ex libro compendiario T 104 B—C, 213, 217 A, 309 B—D.

2. Polemon C 101 V 371^{r} *τοῦ δυσσεβοῦς Πολέμονος μαθητοῦ Ἀπολιναρίου* a) *κατὰ Τιμοθέου συμμαθητοῦ αὐτοῦ, οὐδὲν δὲ χεῖρον — αὐτὸς ἀπεκύησεν,* L 1116 *ἐκ τῆς πρὸς Τιμόθεον ς' ἐπιστολῆς, ὁ δύο θελήματα — διαίρεσις.* (Vgl. M 91, 172 A *ἕκτη τῶν πρὸς Τιμόθεον αὐτῷ γεγραμμένων ἐπιστολή.*) b) *ἐν τῷ πρὸς τοὺς ἁγίους πατέρας ἀντιῤῥητικῷ* (M 91, 169 D) L 1116 *ὅλος γὰρ θεὸς — πρῶτον Ἀδάμ.* c) *ἐκ τῆς πρὸς Ἰουλιανὸν συμμαθητὴν αὐτοῦ δογματικῆς ἐπιστολῆς, ἧς ἡ ἀρχή, μανίας ὁ τῶν διφυσιτῶν πεπλήρωται λόγος καὶ τρόπος* C 422 *οἱ τὸν Ἀθανάσιον — κίνησις, ἔλαθεν γὰρ — νοῦς ἀθετής.*

1) Vgl. hierzu die Schrift des Leontios adv. fraudes Apollinaristarum, Loofs 84 ff.

3. Vitalios von Antiocheia IV 693 *ἐκ τοῦ περὶ πίστεως λόγου, ἔτι δὲ καὶ περί.* J. Draeseke, Gesammelte patrist. Unters. 1889, 78—102.

§ 22. Arianer.

1. Aetios C 425 *Ἀετίου Ἀρειανοῦ ἐκ τῆς πρὸς Μάζονα τριβοῦνον ἐπιστολῆς: Ἀθανάσιος ὁ ἀγωνιζόμενος — ἀπηγάγοντο, φύσει μόνος δημιουργὸς — φύσει παθητόν, οὐκ εἰ μὴ — οὐ φύσεως, εἰ σὰρξ γενόμενος — ταὐτῆς δεκτικός, εἰ μόνος ἐστὶν — διαπέπτωκε.*

2. Eudoxios C 106 V 372^{v} *Εὐδοξίου Κωνσταντινουπόλεως Ἀρειανοῦ ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως λόγου· πιστεύομεν εἰς ἕνα — εἶναι ὁμοούσιος.*

3. Lukios C 106 V 372^{v}, L 1113 *Λουκίου Ἀλεξανδρείας τοῦ Ἀρειανοῦ ἐκ τοῦ εἰς τὸ πάσχα λόγου· ποῦ τοίνυν — διαφόρους ἀγόμενον.*

§ 23. Nestorianer.[1]

1. Diodoros von Tarsos *κατὰ συνουσιαστῶν* l. I in M 86, 1385—1388 *ἀσφαλίζεσθαι εἰς — σπέρματος Δαβίδ, χάριτι υἱὸς — τοῦτο παραγέγονεν, καὶ περὶ τῶν — ὑστέροις καιροῖς, εἴ τις βούλοιτο — πεπονθότα καὶ ἀπαθῆ,* c. XXXIV *ὁ υἱὸς τοῦ — σάρκα, καιρὸς — ἐπιτρέπομεν.*

2. Einen Nestorianer Maron von Edessa citiert Anastasios (M 89, 248C): *σοφίζονται δὲ οἱ — ἀφθαρσίαν.*

3. Nestorios.[2] Außer den Stellen, welche Marius Mercator (M P. l. 48, 757ff) und Kyrillos von Alexandreia (M P. gr. 77, 44ff) aufbewahrt haben, wurde auf der ersten Sitzung des Concils von Ephesos 431 eine Reihe *ἐκ τοῦ βιβλίου τοῦ Νεστορίου* verlesen, wobei aber ein Titel einer nestorianischen Schrift nicht angegeben wurde. Da das dort verwendete Exemplar nach Quaternionen citiert wird, hat die Angabe der betreffenden Folioseite nur einen Beititel, aus welchem nicht sicher zu schließen ist, ob es die eigentliche von Nestorios gewählte Überschrift war. Dementsprechend mochten die Titel lauten a) *κατὰ αἱρε-*

1) Vgl. J. B. Chabot, Synodicon orientale ou Recueil de synodes nestoriens, Tiré des Notices et extraits des manuscrits de la Bibl. nationale, tome XXXII, Paris 1902. — 2) Vgl. A. Baumstark, Die Straßburger Nestorioshandschrift in Oriens christ. III, 1903, 517ff.

τικῶν in IV 1204, 1205 *πῶς γὰρ εἴη δοῦλον — δοξάσει, ἀκούσατε — ἐν αὐτῷ, ἀλλ' ἐπὶ τὸ — ἀνθρωπότητα.* b) *περὶ Χριστοῦ [λέγοντος]* IV 1197, 1208, 1200, 1201, 1204, 1205 *ὅτι ἀπεστάλη — ἀρχιερέα ποιῶν, σκόπει — πεπονθότος θεός, τοῦτο φρονείσθω — διπλοῦν, οὗτος ὁ λέγων — θεός, καὶ ὅλως φησίν — σιτούμενοι. ὅθεν ἀδελφοὶ — θυσίαν, ὅταν οὖν ἡ θεία — υἱόν, βλέπε τὸ συμβαῖνον — ἐδιδάχθην, οὐδαμοῦ — μητέρα αὐτοῦ, προσέχω φησὶ — δογμάτων, ὅπερ οὖν — τοῦ λόγου, ἀλλ' ὥσπερ — ἀξία, ἵνα μάθητε — βρέφους οἰκήτωρ.* c) *εἰς δόγμα* IV 1200—1201 *οὕτω καὶ τὸν — ὑποπτεύσῃ, ἀσύγχυτον — ἄνθρωπον, ἵνα ἐν τῷ — προσκύνησιν,* IV 1204 *κοιναὶ γὰρ αἱ — δυναστείᾳ.* d) *ἐκ τῆς λεγομένης αὐτῷ ἐπιφανοῦς (ἐμφανοῦς) μυήσεως* l. II *ἀσυγχύτως φυλάττομεν — αὐτῷ διάθεσιν* L 1120, A 273 B *οὐκ ἄλλος ἦν — θελήματος διαιρούμενον* (vgl. M 91, 173 A—B, 177). e) *ἐκ τῆς πρὸς Ἀλέξανδρον τὸν Ἱεραπολίτην ἐπιστολῆς* L 1120 *τῶν δύο φύσεων — αὐτὴν τιμήν.* f) *ἐξ ὧν ἐσκέψατο κεφαλαίων* C 419 *τῷ κατ' οὐσίαν — διαδείκνυται λόγος, ἢ καθ' ὑπόστασιν — τὸ φαινόμενον.*

4. Paulos Persa L 1120 (vgl. 91, 173 B) *Παύλου διακόνου Πέρσου Νεστοριανοῦ ἐκ τοῦ περὶ κρίσεως λόγου· ἐπειδὴ κατ' οὐσίαν — βουλήσεως διαδείκνυται.*

5. Theodoros von Mopsuestia. Leontios von Byzanz (M 86, 1384 ff) hat *ἐκ τῶν βλασφημιῶν Θεοδώρου ὀλίγα ἐκ πολλῶν* aus den exegetischen Schriften manches aufbewahrt[1], was die Herausgeber, da diese Stellen bereits unter den Schriften in M P. gr. 66 stehen, nicht weiter zum Abdruck gebracht haben. Wohl identisch damit, oder wenigstens großenteils, ist jene Sammlung aus den Schriften des Theodoros, die in der vierten Sitzung der 5. allgemeinen Synode am 12. Mai 553 zur Verlesung kam, und welche wir bereits angemerkt haben. Außerdem kommen noch folgende Citate in Betracht: a) c. Apollin. l. IV in IX 621 B, 609 E, 600 E *αὐτάρκως — γέγονεν συναφείας. τὸν δὲ ἄνθρωπον — ἐστεφανωμένον, ὁ πρὸ αἰώνων — γεγενῆσθαι, οὐκοῦν τοῖς ὑμετέροις — ὑποταγήν.* l. III in IX 600 A, 605

1) Facundus von Hermiane, pro defensione trium capit. concilii Chalcedon. l. III 4 (M P. l. 67, 595 und 737) hat davon einiges aufgenommen; l. III 2 (585 B) citiert er von Paulos von Samosata einen mysticus codex l. XIII. und c. Apoll. c. 13.

ἐγὼ μὲν οὖν — μονῆς κοινωνίαν, ἀλλ' ὅγε θεὸς — τῆς παρθένου. b) de incarn. l. VIII in IX 621 D *πρόδηλον δὲ ὡς — τότε φαμέν,* L 1120 *κατὰ τὴν πρόγνωσιν — μὴ παραλλήσσουσαν.* c) exeg. psalm. 8 in IX 612 A *διὰ τοῦτο τοίνυν — τὴν ἐξουσίαν.* d) ad Domnum ep. C 420 *ἡ κατ' εὐδοκίαν — λεγομένου, καὶ τί δεῖ — καὶ δεσποτείας.* e) c. Nestorianos C 429 *ἓν μὲν οὖν — ἡ ἐνέργεια.* f) de harmonia vet. et novi testam. C 429 *ἐμφανῆ δὲ — ἀμφοῖν ἡ ἐνέργεια.* g) in miracula l. II L 1117; M 91, 173 A, 177 C *θέλω καθαρίσθητι — ἔχων οἰκείωσιν.* h) ohne nähere Bezeichnung IX 605 E: *ἀλλ' οὐχ ἡ θεία φύσις — διὰ τοῦτο λεγόμενος.*

6. Theodulos L 1121 *Θεοδούλου Νεστοριανοῦ ἐκ τοῦ δευτέρου λόγου τῶν γραφέντων παρ' αὐτοῦ περὶ συμφωνίας τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς νέας διαθήκης. ἓν μὲν οὖν — ἐνέργεια.*

§ 24. Monophysitische Schriftsteller.

1. Anthimos, Patriarch von KPel (535—536), *ἐκ τοῦ πρὸς Ἰουστινιανὸν τὸν εὐσεβέστατον βασιλέα λόγου, οὗ ἡ ἀρχή, θεοῦ μεμνῆσθαι ἐν πάσῃ ὑποθέσει καλόν, ἡμεῖς δὲ δοξάζοντος — ὑπάρχει. α' λόγ. τὰ εἰκότι — ἀνθρωπότητα* K 440 E; 441 B.

2. Eubulos, Bischof von Lystrai, *ἐκ τοῦ λόγου τοῦ πρὸς τὴν χάρτην τὴν ἐπιδοθεῖσαν τῷ εὐσεβεστάτῳ βασιλεῖ Ἡρακλειανῷ ὑπὸ Ἀθανασίου τοῦ τῶν Σευηριανῶν ψευδεπισκόπου πονηθέντος αὐτῷ* C 213 V 413[r] *οὐ ταὐτὸν οἶδεν — πατέρων παραγόμενοι.*

3. Eunomios, Bischof von Beroia in Thrakien C 423 *ἐκ τῆς πρὸς Ζώσιμον μοδεράτορα ἐπιστολῆς· οὐ γέγονε — φωνῇ.* C 425 *ἐνὶ δὲ λόγῳ — ἀνομοίους ἐνεργείας.*

4. Eirenaios von Harpasos C 425 *ἐξ ὧν ἔγραψε κατὰ τῆς ἐν Χαλκηδόνι συνόδου καὶ τοῦ ἁγίου Λέοντος, ἡνίκα τὸ Ζήνωνος ἑνωτικὸν προσεδέξατο. καὶ τάχα — δύο ἐνεργείας.*

5. Johannes, Bischof der Theodosianer, bei Anastasios CP 1115 fol. 164[v] (M 89, 257 A) 6. Festbrief.

6. Iulianos von Halikarnaß L 1112 K 428 *ἐκ τοῦ κατὰ Μανιχαίων λόγου, εἴ τις μετὰ — ἀναθεματιζέσθω.* Gegen ihn schrieb Ammonios von Alexandreia, bei Anastasios (M 89, 244, 236 A), der auch Eutyches bekämpfte, CP 1115 fol. 103[v] c. 13 c. haeres. Eutych. et Diosc.

7. Kolluthos von Alexandreia c. 540, apologia pro Theodosio, C 427 (Mai 73) L 1117, 1121 K 428 *εἰ μία, ἣν ἐστι, ταύτῃ τῇ ἐννοίᾳ.* Unter seinem Namen sind L 1121 noch zwei Citate, welche nach dem griech. Text auf den vorhergehenden Severos ad Ioa. ep. sich beziehen.

8. Kyros von Tyana C 427 *ἐξ ὧν ἔγραψε πρὸς Ἰουλιανόν, τὰ μὲν τῆς γε — περιβάλλοντες ἀναθέματι, τοὺς δὲ λέγοντας — ἀναθεματίζομεν.*

9. Severos von Antiocheia a) epist. ad Ioa. ep. Alexandr. L 1121, C 424f *κατὰ προσθήκην — ὀρθοδοξίας ἀποκαλέσασα.* b) ep. ad Eleusinium L 1116 *ἀναθεματιστέον — ἴδια λέγοντας.* c) ep. I ad Sergium grammaticum L 1116 A 273 A *ἐπειδὴ γὰρ εἷς — ἡ ἐνεργητική.* ep. II M 86, 1848 A—C *καὶ τῶν — ὑφέστηκεν, καὶ καταπέπληγμαι — τὸ ἄπειρον.* d) ep. I ad Oecumenium L 1116 f *ἡ δέ γε — ἰδιότης κληθείη, μίαν δὲ εἶναι — πατέρας ἐκήρυξαν,* ep. II K 444 A *εἰ τοίνυν — δικαίως ὁριούμεθα.* e) ep. ad Paulum haeret. K 441 C *μιᾶς γὰρ ὑποστάσεως — ἑκατέρα μορφή.* f) ep. ad medicum Prosdocium C 427 *ἡ σύνοδος — οὐχ ὑφεστῶσα, εἰ δὲ τῆς οἰκείας — φωνὰς ἐκδιδάξαντες.* g) ad Ioann. abb. ep. III C 427 *ἡμεῖς καθὼς — δογματίζοντες, ἀκόλουθον — φύσιν ἐπαοικός.* h) ad Nephalium ep. M 89, 109 C—D, 280 C *εἰ δὲ καὶ ἐροῦσιν — τοιαύτῃ φωνῇ, πολλαὶ τῶν ἀδιαβλήτως — ἐνομίσθησαν, καὶ μή μοι — ὑπ' αὐτοῦ λεχθεῖσαι.* i) ad Theodosium ep. K 445 A *τούτοις δὲ — ἐξεφώνησε Ζήνων.* k) ad Anthimum K 441 D *ἐκ τοῦ πρὸς Ἄνθιμον τὸν αἱρετικὸν συνοδικοῦ γράμματος, οὗ ἡ ἀρχή. τῶν πρὸς τὴν σὴν θεοφιλίαν, ἔχουσα οὕτως, καὶ θεϊκῶς — ὁμολογία καθέστημεν.* l) contra Ioa. ep. Caesar. l. III in M 86, 1846 B—D *ἀλλὰ λέγεις — ἀνθρωπότητα, τὴν διαφορὰν — ἄκτιστον. τὸ δύο — τῆς σαρκός,* ohne Angabe des Buches M 86, 1842 B, 1848 D, L 1116 *δύο τὰς φύσεις — γινωσκόμενος, μία γὰρ — ἐνανθρωπήσαντος λόγου, εἰ καὶ — τὸν Χριστόν.* m) ep. ad Solonem M 86, 1846 D *τὰ ἐξ ὧν — θεωρούμενον.* n) *Σεβήρου . . ταῖς Ἰουλίου καὶ Ἀμβροσίου χρήσεσιν οὕτως ἐπιλέγοντος* in M 86, 1842 B *ὁ δὲ καὶ — ἀγνοήσει.* o) *ἐν τῷ ὅτι ἀπαθὴς ὁ λόγος* M 86, 1850 A *καὶ τῇ διδασκαλίᾳ — τῆς θεότητος.* p) *ἐκ τοῦ προσφωνητικοῦ λόγου τοῦ γενομένου ἐν τῇ Δάφνῃ ἐν τῷ μαρτυρίῳ τῆς ἁγίας Εὐφημίας* A 273 A, L 1116 *ἀναθεματίζομεν δὲ καὶ — ἢ ἰδιότητας.* q) *ἐκ τῶν πρὸς Ἀνδρέαν ἐπὶ τῇ μέμψει*

τοῦ τρίτου κεφαλαίου τῶν ἀναθεματισμῶν C 424 V 355r *ἑτέρα μέν ἐστι — ἂν ἐν φύσει.* r) *περὶ δύο φύσεων ἐν τοῖς πρὸς Φιλικίσσιον* C 424 V 355r (vgl. M 91, 252 D) *ὁ Σευῆρος ἐν τῷ α΄ λόγῳ ὡς ἀπὸ τοῦ μακαρίου Κυρίλλου φησὶν οὕτως, καὶ τὸ κοινὸν — θείαν παρεδήλωσεν· ἐν τῷ ιε΄ κεφ., καὶ οὐκ ἴσασιν — τῇ χοϊκῇ φύσει. ἐν τῷ ε΄ λόγῳ* C 424 V 355v *ὅτι κατ' οὐσίαν — θεοποιῶν, καθὸ δὲ — δεσμούς, οὐ γὰρ ὑπέμεινε — οὐχ ὑπέμεινε· ἐν τῷ ς΄ λόγῳ, οὔτε μὴν — μετὰ σαρκός· ἐν τῷ ζ΄ εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον γ΄, ε΄, η΄ κεφ., ἵνα τῇ ἰδίᾳ — ὁμολογεῖς.* s) *ἐξ ἧς ἔγραψεν ἐκθέσεως πίστεως* C 427 V 346r *τὸ δὲ λέγειν — εἴρηται, καὶ μὴ — τῇ δὲ συνόδῳ.* t) ein Buch, *φιλαλήθης* betitelt[1], citiert Anastasios Sinaites M 89, 105 D, 121 A, 280, vgl. CP 1115 fol. 135v, 168v.

10. Themistios, Diakon in Alexandreia 537, Stifter der Agnoeten oder Themistianer, Photios cod. 108, Maximos M 91, 172 B: *Θεμίστιος ὁ τῆς μὲν Σευήρου συμμορίας ὑπασπιστής, τῆς δὲ τῶν Ἀγνοητῶν ἔξαρχος κακοφροσύνης* a) *ἐκ τοῦ πεμφθέντος ἀτόμου πρὸς Θεοδώραν τὴν βασιλίδα κατὰ Θεοδοσίου τοῦ αἱρεσιάρχου τῶν Θεοδοσιανῶν κεφ. μα΄* L 1117 K 440 D *οὐ γὰρ ἐπείτοι, ἀλλ' οὐκ αὐτοῦ, κεφ. με΄* M 91, 172 B, *κεφ. ε΄* K 441 D *οἱ γὲ μὴν ὅσιοι, κεφ. λα΄* K 441 E *μία ἡ γνῶσις, β΄ τόμου* M 91, 172 B. b) *ἀπολογία γ΄ τῆς κατὰ Κολούθου πραγματείας κεφ. νβ΄ τοῦ ἀπολογουμένου ὑπὲρ τοῦ τόμου Θεοδοσίου* in M 91, 172 C, L 1117 *μίαν φημὶ — ἑκάτερον.* c) ep. ad Charisium L 1117 *τοῦ μὲν γὰρ — ἐνέργειαν.* d) responsio ad Constantinum episc. Laodiceas L 1117 *μίαν εἶναί φαμεν — τὴν φύσιν.* e) ad Marcellum et Stephanum diacon. L 1120 *καὶ ἐν ἑτέρᾳ — ἐνέργειαν, περὶ τοῦ ὃ γράφετε — τοῦ αὐτοῦ.* f) *πρὸς τοὺς λέγοντας ὅτι διὰ τὸ μίαν εἶναι θεοπρεπῆ τὴν ἐνέργειαν τοῦ Χριστοῦ, πάντων εἶχε τὴν γνῶσιν ἡ ἀνθρωπότης αὐτοῦ* L 1120 *μιᾶς οὔσης — θεοῦ λόγου.* g) *ἐκ τῆς πρὸς τὸ κοινὸν τῶν μοναχῶν ὑπὲρ τῶν κ΄ κεφαλαίων ἀπολογίας* L 1120 *μίαν μὲν ἀεὶ — παρὰ Χριστοῦ, μία μὲν γὰρ — θεοπρεπῶς.* h) ep. Salamitarum ad Themistium L 1117 C 428 *μία μὲν — ἐνεργῶν, ὅτι γάρ τοι — κατατείσασθαι ῥᾴον, εἰ γὰρ μία — καὶ οὐ μία.*

11. Theodosios. C 428, K 445 C—D; A 273 B—C: *Θεοδοσίου*

1) Über die *ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι* vgl. A. Baumstarks Aufsatz in Oriens christ. I 157 und Röm. Quartalschr. XI 31—66.

αἱρεσιάρχου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τοῦ τόμου πρὸς Θεοδώραν τὴν βασιλίδα, οὗ ἡ ἀρχή, ἐμοὶ μὲν ἐδόκει, ἔχουσα οὕτως, ὡς λοιπὸν — πάθη, καὶ μίαν — προλέλεκται, οἰκειούμενος — ἐφωτίσθη, οὐκοῦν γὰρ ἡμεῖς — ὁμολογούντων, τῆς γὰρ θεο-πρεποῦς — ἐμπέσωμεν.

12. Timotheos Ailuros II (457—461) M 86, 1849 B, disputatio cum Alexandro Calonymo. Eine Schrift c. Dioscur. citiert CP 1115 fol. 133^{v}, einen Brief mit Resten eines Florilegiums enthält die Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor (IV 12) [herausgeg. von K. Ahrens und G. Krüger in Scriptores sacri et profani III, Leipzig 1899, 38 ff].

§ 25. Monotheleten, worunter hauptsächlich die Patriarchen von Konstantinopel.[1]

1. Sergios 610—638. A 273 E *ἐκ τοῦ ἀντιγράφου πρὸς Κῦρον τὸν Ἀλεξανδρείας, ἔφητε τοίνυν — ἐξέθεσθε.* A 276 E wird noch eine *διδασκαλία τῆς ἐκθέσεως* namhaft gemacht.

2. Kyros von Alexandreia 630—643, A 273 D *ἐν ἐβδόμῳ κεφαλαίῳ τῶν ὅρων αὐτοῦ πρὸς τὸν τύπον, καὶ τὸν αὐτὸν — Διονύσιον.*

3. Pyrrhos von KPel 638—641[2] a) *ἐν τῇ βεβαιώσει τοῦ τύπου καὶ ἐν ἄλλοις ὑπὲρ Κύρου τοῦ Ἀλεξανδρείας ἀπολογούμενος* A 276 E. b) *ἐν τῷ λιβέλλῳ τῆς πίστεως μετὰ τῶν μαρτυριῶν τῶν ἁγίων πατέρων* A 276 B, E (vgl. M 91, 129 C), eine Disputation mit Pyrrhos bewahrte Maximos M 91, 288 auf.

4. Paulos von KPel 641—654 a) ep. ad Iacobum K 448 A *καὶ τὸ ἑνωτικὸν — ἀγνοεῖν.* b) ep. ad Theodorum Rom. papam A 277 A (276). c) ad Theodorum Pharan. K 449 A *ὅταν τοίνυν — ἀρχῆς ἀναιρεῖν.* Vgl. M 91, 216 ff.

5. Theodoros von Pharan 619—645 a) ep. ad Paulum K 448 D *καὶ πρὸς τούτοις — τόμου Λέοντος.* b) ep. ad Sergium Arsinoitem A 273 E *καὶ διὰ τοῦτο — ταῦτά εἰσιν* (M 91, 136 D).[2]

1) Vgl. Migne 91, 332 C f.

2) E. W. Brook, On the lists of the patriarchs of Constantinopel from 638 to 715 in Byz. Zeitschr. VI 1897, 53. — 2) Vgl. S. Vailhé, Sophrone le patriarche et Sophrone le sophiste in Revue de l'Orient Chrétien III 1903, 41, 42, 48.

6. Petros von Konstantinopel 655—666, ep. ad Vitalianum papam A 276 C.

7. Makarios, einige Auszüge in K 512—517.

VIII. Florilegien aus der Zeit des Bildersturmes.

§ 26. Hauptsächlichste Quellen für Florilegien.

Den Bemühungen der Kaiserin Irene und dem tatkräftigen Eingreifen des Patriarchen Tarasios von KPel ist es zu verdanken, daß auf der siebenten allgemeinen Synode zu Nikaia 787 das Unheil des Bildersturmes gehemmt wurde. Ausschlaggebend war der patristische Beweis.[1] In der vierten und fünften Sitzung wurden viele biblische und patristische Stellen verlesen, welche teils zuvor ausgewählt, teils erst von einzelnen Mitgliedern des Concils überreicht wurden.[2] Am Schlusse der achten Sitzung wurden die patristischen Belege für die Bilderverehrung wiederholt[3], während die Stellen der Ikonoklasten in der Prüfung der sechsten Sitzung nicht bestanden, da sie teils ganz unecht, teils von ihnen verstümmelt, verdreht und falsch gedeutet seien.

Eine reiche Quelle für Citate zugunsten der Bilderverehrung ist in den drei Reden des Ioa. Damaskenos über die Bilder (726—737 verfaßt), aus welcher wohl die auf dem Nicaenum II verlesenen geschöpft sein mögen. Andere Schriftsteller, wie Nikephoros, Theodoros von Studion, hatten sich teilweise frühere Sammlungen angeeignet.[4]

Ein dritter Zeuge solcher Florilegien liegt in Cod. Paris. 1115 fol. 250^{v}—283^{v} vor. Auch Cod. Bod.-Clarom. der doctrina patrum hat fol. 189 ein Capitel für die Bilderverehrung beigefügt. Der soeben erwähnte Cod. Paris. 1115 bietet fol. 263^{v} einige Kanones der sechsten Synode, fol. 266^{v}—269^{v} ein Stück aus dem 5. Tractat des Leontios von Neapel auf Kypros ὑπὲρ τῆς Χριστια-

1) Über verlorene Florilegien aus dem Bilderstreit s. A. Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. d. byz. Literat. 67. — 2) Hefele III^{2} 464. — 3) Hefele III^{2} 474. — 4) Vgl. F. X. Funk, Ein angebliches Wort Basileios d. Gr. über die Bilderverehrung, in Kirchengesch. Abh. u. Unters. II, Paderborn 1899, 251 f; E. v. Dobschütz, Christusbilder, TU. NF. III, Leipzig 1899, 112.

νῶν ἀπολογίας καὶ κατὰ Ἰουδαίων καὶ περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων (M P. gr. 93, 1597—1612). D. Serruys[1] zeigte ein wichtiges Document zum Ikonoklastenstreit an, welches, in Cod. Paris, gr. 1250 erhalten, ein noch unedierter Tractat des Nikephoros ausmacht. Ob ein Auszug davon in jener Sammlung des Cod. Palat. gr. 361 fol. 208^{r} vorliegt, wo gegen die Ikonomachen Excerpte aus Nikephoros u. a. erhalten sind, muß dahingestellt bleiben.

Die Sammlung der vierten Sitzung zeigt folgende Citate auf: Ioa. Chrys. 2, Gregorios Nyss., Kyrillos Alex., Gregorios Naz., Antipater, Asterios, Athanasios, Neilos, Anastasios 2, Sophronios 3. Ioa. Chrysost., Athan., Basileios 3, Theodoretos, Basileios, Gregorius II, Germanos 3, Metaphrastes. Ganz ähnliche wurden in der fünften Sitzung am 4. Okt. 787 verlesen.

§ 27. Citatensammlung[2] aus diesen Florilegien.

Schriftstellen[3], welche auf dem Nicaenum II. 787 citiert wurden, waren entnommen Exod. 23, Num. 7, Ezech. 41, Hebr. 9.

1. Ambrosius von Mailand a) de incarn. (M 16, 528) M 84, 1405 B *θεός*. b) ep. ad Italos (wohl unbekannt) M 84, 1316 B *τῇ νυκτί*.

2. Anastasios von Antiocheia a) ad scholast. (M 89, 1405 C) M 84, 1316 C. CP fol. 261^{r} *εἰ τῷ μόνον, καὶ μηδείς*. b) de sabbato (M 89, 1405 A) M 84, 1316 C, 1412 B, CP fol. 261^{r} *ὥσπερ γὰρ εἰπόντος*.

3. Anastasios Sinaites a) in dom. et Thom. M 84, 1416 C *οἱ ἑωρακότες*. b) sine titulo M 84, 1393 A *ἀπὸ τεσσάρων*.

4. Antipater von Bostra, in sanguin. (M 85, 1793 D) XIII 14 E, CP fol. 264^{r} *ὅτι μέν*.

5. Asterios von Abasia (Amaseia), in Euphem. XIII 16 B, CP fol. 264^{v}. *πρώτην ὦ ἄνδρες*.

6. Athanasios von Alexandreia a) c. Arian. l. III (M 26, 521)

---

1) D. Serruys, Les Actes du concile iconoclaste de l'an 815 in Mélanges d'archéologie et d'histoire XXIII 1903, 345ff.

2) Die folgende Zusammenstellung besteht aus:
XIII (= Mansi XIII 134—202, 205—364, 4. und 5. Sitzg. 787).
M 84 (= Migne P. gr. 84, Sammlung des Ioa. Damas.).
CP (= Cod. Paris. gr. 1115 fol. 250—283).

3) Vgl. K. Schwartzlose, Der Bilderstreit, Gotha 1890, 113ff.

in M 84, 1304 C *τῆς δὲ οὐσίας*, l. IV (M 26, 468) in XIII 70 B, CP fol. 253^{v} *οἱ Ἀρειομανῖται*. b) ad Antioch. capit. c. 38 (M 28, 597) in M 84, 1305 C *οὐχ ὡς* (vgl. CP fol. 253^{v}).

7. Basileios von Kaisareia a) ad Amphil. c. 17 (M 32, 144) in M 84, 1261 D, 1361 A, XIII 70 D *ὅτι βασιλεύς*; c. 18 in M 84, 1252, 1358.[1] b) c. Sabell. et Ar. et Anom. (M 31, 604) XIII 72 A, CP fol. 248^{r} *μάχεται Ἰουδαϊσμός*. c) ad Iulian. apost. in XIII 72 E, CP fol. 247^{v} *κατὰ τὴν θεόθεν*. d) exeg. in Isaiam (M 30, 118) in M 84, 1365 B—C *ἐπειδὴ εἶδε, ὥσπερ γάρ*. e) in Barlaam martyr. in M 84, 1261 B, 1360 C *ἀνάστητέ μοι*. f) in 40 martyr. in 84, 1265 C, 1401 A, 1361 A *δεῦρο δή*. g) in Gordium martyr. in M 84, 1264 D, 1265 B *ὥσπερ γάρ, εὐφραίνονται*. h) ad Flavian. de Samarit. in M 86, 1405 D *ἐν τόπῳ*.

8. Dionysios Pseudoareopagites a) ep. ad Titum (M 3, 1103) in M 84, 1260 B, CP fol. 184^{r} *χρὴ τοιγαροῦν*. b) de div. nom. c. 1 (M 3, 586) in M 84, 1260 B *ταύτῃ καί*. c) de hierarch. eccles. c. 1 (M 3, 369) in M 84, 1260 D, CP fol. 261^{r} *ἀλλ' αἱ μέν*. d) ad Ioa. apost. (M 3, 1107) in M 84, 1360 A *ἀληθῶς ἐμφανεῖς*.

9. Eusebeios von Kaisareia a) evang. dem. l. V in M 84, 1369 A *ὅθεν*. b) hist. eccl. l. VI in M 84, 1373 B *ἐπειδὴ τῆς δέ*, l. IX in M 84, 1373 D *εὖ μάλα*; Harnack I 560, 568.

10. Germanos I. von Konstantinopel a) ad Ioa. episc. Synad. in 84, 100 B (vgl. CP fol. 245^{v}) *ἐπιστολὴν τῆς ὑμετέρας*. b) ad Constant. ep. Nacopol. in M 84, 106 B *Ἰωάννης ὁ θεοφιλέστατος*. c) ad Thomam episc. Claudiop. in M 84, 108 A *εἴρηκέ που*.

11. Gregorios II. von Rom, epist. ad German. in M 84, 92 C, CP fol. 281^{r} *ποία καί*. Vgl. Schwartzlose a. a. O. 113.

12. Gregorios von Nazianz a) de filio II (M 36, 103) in M 86, 1368 D, CP fol. 248^{v} *αὕτη γάρ*. b) in baptism. (M 36, 359) in M 86, 1408 A, CP fol. 248^{r} *ἐάν σοι*. c) de virt. poëma (M 37, 667) in M 84, 1402 B, XIII 14 B, CP fol. 248^{r} *οὐδὲ πολέμων, ἢ μὴ διδάσκειν*.

13. Gregorios von Nyssa a) de hom. opif. c. 4 (M 44, 123) in M 84, 1286 D *ὥσπερ κατά*, c. 5 in M 84, 1269 A, CP fol. 251^{v}

1) Andere Schriftsteller, welche dieses Citat verwertet haben, sind zusammengestellt bei Funk, Ein angebl. Wort usw. in Kirschengesch. Abhandl. u. Unters. II 252.

τὸ θεῖον. b) de deitat. filii et Spir. s. (M 45, 115) in M 84, 1269 C, XIII 10 C, CP fol. 251r ἐντεῦθεν δεσμοῖς.

14. Hieronymos von Jerusalem (M 40, 847—866) ohne nähere Angabe in M 84, 1409 B, CP fol. 263r, τῆς γραφῆς, καὶ γὰρ ὡς συνεχώρησεν.

15. Hypatios von Ephesos, ad Iulian. episc. Hadrumeti l. I in CP fol. 254v σύμμικτα ζητήματα, παρακινεῖν.

16. Ioannes Chrysostomos a) exeg. in Hebr. (M 63, 9) M 84, 1269 D, 1312 D, CP fol. 252r καὶ πῶς εἰκών. b) in psalm. 3 (M 59, 1) M 84, 1368 B ἐπινικίους. c) in Iob (M 56, 563) M 84, 1377 A ἐν τούτοις. d) ep. 216 ad Melet. (M 32, 791) XIII 8 A, CP fol. 251v πανταχοῦ (Basileios angehörend). e) ἐκ τοῦ λόγου τοῦ· ἐπίγνωσαι ἐν μέσῳ παγίδων M 84, 1396 C—D. f) in nov. et veter. test. (M 48, 795) M 84, 1400 C, XIII 10 A, CP fol. 252r ἐγὼ καί. g) exeg. in Timoth. ep. c. 8 (M 62, 501) M 84, 1401 D. h) in Maccab. (M 50, 617) M 84, 1408 B. i) c. Iulian. l. I (M 76, 503, Kyrillos Alex. angehörend) M 84, 1408 B. k) εἰς τὸν νιπτῆρα M 84, 1408 C, XIII 68 A, CP fol. 252r πάντα, ὥσπερ γάρ. l) ep. ad Flav. Ant. (M 77, 174, Kyrillos Alex. angehörend) M 84, 1400 C καὶ ὁ ὄχλος.

17. Clemens von Alexandreia, stromata l. VII M 84, 1404 A οὐκοῦν οὐ; s. Harnack I 314.

18. Kyrillos von Alexandreia, ep. 40 ad Acac. (M 77, 192) XIII 12 B, CP fol. 252v.

19. Kyrillos von Jerusalem, catech. 12 (M 33, 725) M 84, 1405 C εἰ τοίνυν.

20. Leontios von Neapolis, apolog. pro Christ. l. V (M 93, 1597) M 84, 1272 A—B; 1381 D, 1384 B—C, 1388 A—B, CP fol. 266r.

21. Maximos Confessor, sine titulo M 84, 1316 B, CP fol. 263r καὶ ἐπί.

22. Methodios von Patara, de resurrect. l. II M 84, 1420 B, vgl. Krumbacher, Gesch. d. byzant. Literat. 628.

23. Neilos a) ep. ad Heliod. XIII 32 B. b) ep. ad Olympiod. XIII 36 A.

24. Severianos von Gabala, in cruc. M 84, 1276 B, 1313 A, 1364 A, 1408 C, CP fol. 262r πῶς ἡ εἰκών.

25. Socrates, hist. eccl. l. I c. 17 (M 67, 29) M 84, 1376 A.

26. Sophronios von Jerusalem a) prat. spirit. (allgemein

dem Moschos beigelegt, vgl. CP fol. 277r) M 84, 1280 A (vgl. XIII 60 D). b) encom. in Cyr. et Ioa. M 84, 1413 B, XIII 58 C, CP fol. 270v; vgl. Vailhé, Sophrone etc. in Revue de l'Orient Chrétien 1903, 371, 383.

27. Stephanos von Bostra, de imag. et c. Iud. c. 4 (bei Krumbacher nicht genannt) M 84, 1376 B, CP fol. 263v.

28. Symeon Styl. der jüngere (M 86, 3216) a) ep. ad Iustin. CP fol. 263v *οἱ πανευσεβεῖς*. b) de imag. M 84, 1409 C *ἴσως δέ τις*.

29. Theodoretos von Kyros a) hist. eccl. l. IV (M 82, 881) M 84, 1388 D *ὑπὸ δέ*; M 84, 1365 B, 1397 A, CP 272r. b) exeg. in Ezech. M 84, 1380 B.

30. Aus Heiligenleben, welche teils dem Symeon Metaphrastes, teils Theodoros Lector von Konstantinopel beigelegt werden, finden sich Citate in M 84, 1278 C, 1314 A, 1397 B, 1398 B—D, 1402 D, 1411 C, 1415 D, 1418 D, CP fol. 254v—275.

IX. Trinitarische Florilegien.

§ 28. Geschichte der Streitigkeiten um das filioque vom VII.—IX. Jahrhundert.

Bereits vor Photios war das filioque für die Griechen ein Stein des Anstoßes und ein willkommener Anlaß, ihre politischen Machinationen gegen Rom dahinter zu verbergen. Die Monotheleten wußten an Papst Martin I. auch das zu tadeln, daß er in mehreren seiner Synodalschreiben die Formel filioque gebrauchte.[1] Der eifrige Verteidiger des Papstes, Maximos Confessor, legte sich auch hier ins Zeug, indem er in seinem Schreiben an Marinos die Ausdrucksweise dogmatisch begründete.[2] In der Folgezeit handeln die meisten Synoden von diesem Lehrpunkte.

---

1) Einen interessanten Beitrag hat Cod. Paris. gr. 1305 fol. 84v—86 (dessen Beschreibung folgt), woselbst Papst Martin eine doppelte Schuld auferlegt wird, *ὅτε φησὶν εἶπεν, ἐκπορεύει καὶ τοῦ υἱοῦ τὸ ἅγιον πνεῦμα, τὸ δὲ ἄλλο περὶ τῆς θείας σαρκώσεως*. — 2) Migne P. gr. 91, 136 A, 140.

Auch Papst Agatho ließ auf der englischen Synode zu Hetfeld 681 die Frage nach dem Ausgange des heiligen Geistes verhandeln [1], um auf dem sechsten allgemeinen Concil eine Basis zu haben. Daher wird in Cod. Paris. gr. 1115 fol. 197[r] diesem Papste eine trinitarische πληροφορία zugeschrieben. Auf den fränkischen Synoden unter Pipin und Karl dem Großen traten Theologen wie Alcuin, Theodulph von Orleans für den Ausgang des heiligen Geistes von Vater und Sohn ein.[2]

Als aber Photios den Bruch mit Rom verwirklichte, mußte das filioque als ständiger Angriffspunkt gegen Rom dienen.[3] Von dieser Zeit an schossen Florilegien in Unmasse aus dem Boden, welche die Lehre bald in freundlichem, bald feindlichem Sinne behandelten. Wir haben ja vom 9. Jahrh. an, bis zum 13. Jahrh., den Unionsverhandlungen zu Lyon, bis zum 15. Jahrh., dem Unionsconcil von Ferrara-Florenz, wohl kaum einen Schriftsteller auf griechischer Seite, der nicht in irgendwelcher Weise zu der Frage Stellung nahm. Ich zähle nicht weniger als 18 bedeutendere Männer, welche die Literaturgeschichte anführt. Es wäre umsonst, all diese Schriften durchzusehen. Neben außerordentlich reichem handschriftlichen Materiale werden nur die refutationes[4] des Joh. Bekkos c. 1275, des Freundes des lateinischen Dogmas, gegen die patristische Bekämpfung durch Andronikos Kamateros berücksichtigt werden, da sich hier so ziemlich alle einschlägigen Stellen früherer Kirchenschriftsteller verwertet finden. Freunde wie Gegner der μεσιτεία des Sohnes hatten oft dieselben Stellen ins Feld geführt; daher war eine patristische Überzeugung überhaupt nicht zu gewinnen.

Florilegien über den Ausgang des heiligen Geistes finden sich ohne Angabe des Autors in vielen Handschriften. Aus der doctrina patrum haben c. 1 und 26 allgemeinen trinitarischen Inhalt; während das erste Capitel περὶ τῆς ἐν τριάδι καὶ ἐν μονάδι θεολογίας handelt, bringt c. 26 Stellen bei, um den Begriff und die Erkennbarkeit des göttlichen Wesens klar zu machen. C. 1 doctr. C 13—34 V 348[r]—351 enthält Citate aus

1) Karl Werner, Geschichte der polem. und apol. Literatur III 1 ff. — 2) Andere lat. Schriftsteller in diesem Punkte s. Werner III 15. — 3) F. H. Seppelt, Das Papsttum und Byzanz in Kirchengesch. Abhandlungen, herausgeg. von Max Sdralek II Breslau 1904, 36. — 4) Migne P. gr. 141, 396 ff.

Gregorios Naz. 5, Basileios, Gregorios Nyss., Basileios 2, Kyrillos. C 27 hat eine zweite Rubrik *περὶ τοῦ υἱοῦ γεννήσεως*, Kyrillos, C 33 eine dritte, *ὅτι τὸ τρισάγιον ἐπὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων εἴρηται*, Basileios 2, Kyrillos, Athanasios. C. 26 doctr. C 285—287 (Mai 51) Scholien, Basileios, Anastasios Antioch., Gregorios Naz.

Cod. Paris. gr. 1115 fol. 203^{r}—216^{r} leitet ein dogmatisches Florilegium ein mit *ὅροι τῶν ἁγίων τῆς ἁγίας συνόδου τῆς ἐν Χαλκηδόνι, τὴν τριάδα γοῦν τὴν ἄκτιστον ἐν μονάδι θεότητος προσκυνεῖσθαι ἀεὶ θεσπίζομεν.* Es scheint, als ob die Überschrift von c. 1 doctr. patr. aus dieser letzteren herausgewachsen ist. Citiert werden: Gregorios Nyss., Amphilochios, Methodios, Gregorios Naz. 2, Ioa. Chrysostomos, Klementinen, Basileios, Ioa. Chrysost., Ephraem, Basileios, Kaisarios. Fol. 208^{v} *πεῦσις τῶν δι' ἐναντίας* mit Citaten aus Gregorios Nyss., Ioa. Chrysost., Maximos, Basileios. Fol. 213^{v}—216^{r} *κεφαλαιώδης ἐπιδρομὴ τῆς πίστεως πῶς ἐν τῇ ὁμολογίᾳ τῶν τριῶν ὑποστάσεων τὸ σεβὲς τῆς μοναρχίας δόγμα διατηροῦμεν, ἐν ᾧ κατ' αὐτῶν τὴν ὑπαρίθμησιν φασκόντων ἔλεγχος.*

Auch in den Parallelen, welche dem hl. Ioa. Damaskenos zugeschrieben werden, findet sich ein trinitarisches Florilegium [1].

§ 29. Handschriftlicher Bestand solcher Sammlungen.

1. Die ausführlichste Sammlung über den Ausgang des heiligen Geistes liegt in Cod. Paris. gr. 1305 vor. In ihr sind so ziemlich alle früheren Florilegien desselben Inhalts aufgenommen, deshalb verdient sie ausführlicher behandelt zu werden.

Cod. Paris. gr. 1305 (Reg. 2968), Papierhs, S^{0}, 105 fol., geschrieben, wie die Unterschrift auf fol. 105^{r} zeigt, *ἐν Ἐνετίῃσιν ἔτει τῷ ἀπὸ τῆς συγκαταβάσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ αφλγ' κατὰ τὴν λ' τοῦ αὐγούστου μηνὸς παρὰ Νικολάου Σοφιανοῦ.* durchweg von einer Hand zu 20 Zeilen auf der Seite, wobei die Schrift von rechts nach links geneigt ist. Die Lemmata und Initialen sind rubriciert. Die lateinische Überschrift lautet: Testimoniorum e S. Scriptura et SS. Patribus collectio de S. Spiritus a Patre et Filio processione ad Lazarum

1) Fr. Loofs, Studien über die dem Joh. von Damaskus zugeschriebenen Parallelen, Halle 1892, 33 ff.

Bayfium a Dionnysio Zannetino, Zienensi et Firmiensi episcopo dicata a. 1533. Fol. A^{v} trägt eine Dedication mit einem Brief des Bischofs Dionysios an Lazaros Bayfios, in welchem die Kenntnis der griechischen Sprache an dem Adressaten gelobt, dann aber auf das Florilegium selbst eingegangen wird, welches ein Unbekannter nach Art der Bienen angefertigt habe. Die Sammlung ist also nur eine Abschrift aus einer früheren Handschrift. Fol. B^{v} trägt ein Wappen mit Bourbonenlilien in blauem Herzfelde.

Die Sammlung selbst zerfällt in 15 Capitel; jedes Capitel hatte eine Überschrift mit Inhaltsangabe. Fol. 1^{r} bis 5^{r} werden folgende Schriftstellen citiert: Ioa. 15, 26; 16, 13; Apok. 22, 1; 1, 16; 19, 15; 22, 18; 2 Thess. 2, 1; 2, 9; Ioa. 7, 37. An diese Stellen wird eine Catene angehängt, welche aber nach dogmatischen Gesichtspunkten in Capitel zerteilt wird. Die Capitelüberschriften waren in der Grundschrift ganz kurz, wurden aber von dem Abschreiber ziemlich mit Worten umgeben oder vielmehr eingeleitet. Einigemal vergaß der Abschreiber die beinahe im gleichen Wortlaute wiederkehrende Einleitung, so im zweiten Capitel, wo die Überschrift nur lautet: fol. 12^{r} *κεφάλαιον β'. ὅτι διὰ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα*, während cap. 1 auf fol. 5^{r} eingeleitet wird: *ἐπιγραφή. Χρήσεις διάφοροι γραφικαὶ συλλεγεῖσαι εἰς ἀπόδειξιν τοῦ εἶναι τὸ πνεῦμα καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ. μεθ' ἃς ἕτεραι χρήσεις καταστρώννυνται, ἐν τῇ παρούσῃ εἰς ἀπόδειξιν τοῦ εἶναι τὸ πνεῦμα διὰ τοῦ υἱοῦ ἐκ τοῦ πατρός. καὶ ἐπειδὴ αἱ μὲν ἐκ τοῦ υἱοῦ ἀποδεικνύουσιν εἶναι αὐτό, εἰς παράστασιν τοῦ ἰσοδυνάμου τῆς διὰ καὶ τῆς ἐκ ἀκολούθως περ εὐθὺς ἕτεραι γραφικαὶ καταστρώννυνται, δι' ὧν τὸ τῶν προθέσεων τούτων ἰσοδύναμον ἀποδείκνυται. Ὅτι ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα.* Citiert werden hier: Gregorios Nyss., Maximos, Basileios, Gregorios Nyss., Leontios, Kyrillos Alex. 5, Athanasios 2, Ioa. Chrysostomos 2, Gregorios Thaumaturgos, Kyrillos 3, Metaphrastes, Anastasios Antioch., Epiphanios. Fol. 12^{r} *κεφ. β', ὅτι διὰ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα*: Athanasios, Dialog. inter orthod. et Maced., Gregorios Thaumaturgos 2, Basileios 2, Gregorios Nat. 2, Gregorios Nyss. 2, Maximos, Tarasios, Athanasios, Gregorios Nyss. Fol. 17^{r} *κεφ. γ', ἡ ἐπιγραφή· αἱ παροῦσαι γραφικαὶ συνελέγησαν χρήσεις εἰς παράστασιν τοῦ ἰσοδυνάμου τῆς διὰ καὶ τῆς ἐκ*: Chrysostomos, Basileios, Kyrillos Alex. 3, Athanasios, Kyrillos Alex. 2, Ioa. Damaskenos. Fol. 20^{r} *κεφ. δ'* mit der üb-

lichen Einleitung; der Inhalt ist: *εἰ μὴ γὰρ ἦν τὸ πνεῦμα διὰ τοῦ υἱοῦ, διὰ τί μὴ καὶ αὐτὸ ἀμέσως ἐρρήθη εἶναι ἐκ τοῦ πατρός*: Basileios 2, Gregorios Nyss., Kyrillos Alex., Gregorios Nyss., Kyrillos 2, Epiphanios, Kyrillos Alex., Anastasios. Fol. 22^{v} *κεφ. ε' . . . ὁ μὲν γὰρ υἱὸς πρόσωπον τοῦ πατρός, τὸ δὲ πνεῦμα πρόσωπον τοῦ υἱοῦ*: Kyrillos Alex. 2, Athanasios. Kyrillos 2. Fol. 23^{v} *κεφ. ς' . . . χρήσεις εἰς δήλωσίν τε τοῦ τὸ πνεῦμα διὰ τοῦ υἱοῦ συνάπτεσθαι τῷ πατρὶ καὶ εἰς παράστασιν τοῦ λέγεσθαι ἀριδήλως τάξιν ἐν τῇ τριάδι*: Athanasios 2, Basileios 6, Ioa. Damaskenos, Gregorios Naz., Gregorios Nyss., Ioa. Chrysostomos. Fol 29^{r} *κεφ. ζ'*: aus der Überschrift *ἐκ πατρὸς διὰ υἱοῦ εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* bezeichnet das Thema. Citiert werden: Kyrillos 3, Anastasios Ant., Leontios. P 42^{r} *κεφ. η'*: *εἰς ὁμοούσιον ἔννοιαν λέγεσθαι τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεσθαι καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβάνειν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*: Basileios 2, Kyrillos, Epiphanios. Fol. 44^{v} *κεφ. θ'*: *ἐκ πατρὸς προιέναι καὶ ἐκπέμπεσθαι καὶ προχεῖσθαι τὸ πνεῦμα*: Chrysostomos, Kyrillos 3, Athanasios, Kyrillos 2, Basileios, Maximos, Basileios, Gregorios Naz., Anastasios. Fol. 48^{v} *κεφ. ι'*: *συνελέγησαν αἱ παροῦσαι γραφικαὶ χρήσεις, ἐξ ὧν ἔχει τις διαγνῶναι, ὡς κἂν καὶ ἡ ἐγγινομένη τοῖς ἀξίοις ἐνοίκησις τοῦ παναγίου πνεύματος σχετική ἐστιν ἀῤῥήτως καὶ ὑπὲρ λόγον, ἀλλ' ἐπεὶ ἐκεῖ τὰ χαρίσματα τοῦ πνεύματος προχέονται, ὅπου ἡ θεία φύσις αὐτοῦ σχετικῶς ἐνοικήσει, αὐτὸ τὸ ἅγιον τὸ πνεῦμα τὸ ἐν τῇς τριάδος καὶ συμπληρωτικὸν τῆς τριάδος, ὅπερ ἐστὶ θείᾳ φύσει καὶ τέλειος θεὸς ὡς ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς δηλοῦται, ὅταν τις λέγῃ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον προιὸν καὶ ἀναβλύζον καὶ ὑπάρχον ἐκ τοῦ υἱοῦ*: Kyrillos 2, Anastasios Antioch., Basileios, Chrysostomos 3, Athanasios ad Serap., Kyrillos 2, Metrophanes. Fol. 62^{r}: *εἰς ἀπόδειξιν τοῦ εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ*: Kyrillos Alex. 2, Ioa. Damaskenos, Maximos, Athanasios, Kyrillos, Pseudoath. Kyrillos, Chrysostomos, Athanasios 2. Fol. 67^{v} *κεφ. ιβ'*: *εἰς ἀπόδειξιν τοῦ ὑπάρχειν καὶ προιέναι καὶ πηγάζειν τὸ πνεῦμα καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ*: Kyrillos 4, Basileios. Fol. 69^{v} *κεφ. ιγ'*: *ἕτεραι χρήσεις αἱ δηλοῦσαι τὸ τοῦ πνεύματος πρὸς τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ὁμοούσιον, διὰ τὸ ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ εἶναι αὐτό*: Kyrillos, Athanasios, Basileios, Kyrillos 2, Maximos, Kyrillos. Fol. 72^{v} V 30^{r} *κεφ. ιδ'*: *χρήσεις ἕτεραι δηλοῦσαι τελείαν οὐσίαν τέλειον θεὸν λέγεσθαι τὸν πατέρα καὶ τελείαν οὐσίαν τοῦ*

υἱοῦ καὶ τελείαν οὐσίαν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον: Athanasios 4, Ioa. Damaskenos, Basileios, Gregorios Naz. Fol. 74^{v} *κεφ. ιε'*: *χρήσεις αἱ δηλοῦσαι ἀναβλύζειν καὶ ἐκλάμπειν καὶ πεφυκέναι τὸν υἱὸν ἐκ πατρός, οὐ γὰρ δή τις ἐρεῖ, ὡς οὐχ ὁ υἱός ἐστιν ὁ ἀναβλύζων καὶ ἐκλάμπων καὶ πεφυκὼς ἐκ πατρὸς οὐσιωδῶς καὶ ἐνυποστάτως, ἀλλὰ τὰ χαρίσματα τοῦ υἱοῦ*: Basileios 2 Kyrillos, Theodoros Studita, Ioa. Damaskenos, Kyrillos, Basileios, Athanasios, Ioa. Damaskenos, Basileios 2, Sophronios, Basileios 2, Athanasios, Kyrillos, Basileios, Gregorios Naz., Basileios, Athanasios, Epiphanios, Athanasios, Kyrillos, Basileios, Athanasios, Theodoret, Athanasios, Maximos, Kyrillos, Clemens Strom., Maximos, Martin, Synoden, Basileios; Chrysostomos, Basileios. Zu dem Citat Basil. c. Sabell. et Anom. folgt fol. 87^{v} eine *ἐπισταοία*; ebenso fol. 88^{r} zu Basileios ps. 32. Gregorius Papa. Augustinus, Athanasios. Fol. 92^{v} folgen Citate aus Synoden.

Die gleiche Catene steht in Cod. Vat.-Palat. gr. 427 (Sylb. 423—425); Pap. 8^{0}, 70 fol., s. XVI. Die Catene ist am Anfange und Ende unvollständig und findet sich fol. 1—41. Fol. 1^{r} beginnt gleich mit 2 Thess. 2, 1 und 2, 9, dann Ioa. 7, 37. Fol. 4^{r} trägt *κεφ. α'* die Überschrift: *Ῥήσεις διάφοροι γραφικαὶ συλλεγῖται εἰς ἀπόδειξιν τοῦ εἶναι τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ υἱοῦ κ. τ. λ.* Wie ersichtlich, hatte Cod. Palat. eine Vorlage gleich der des Cod. Paris.; diese beiden Hss sind aber nicht direct voneinander abhängig; denn Cod. Vat.-Palat. gibt einen sehr verkürzten Text, so z. B. sind von fol. 16^{v}—19^{v} drei Capitel zusammengenommen; ebenso von fol. 21^{r}—26^{v} die Citate von c. 6—10, während Cod. Paris. seine Vorlage in erweiterter Form wiedergibt, wie die weitläufigen nachträglichen Capitelüberschriften ersehen lassen, welche im folgenden nur mit dem wesentlichsten Inhalt verkürzt wiedergegeben werden.

2. Eine zweite Gruppe von Florilegien trinitarischen Inhalts repräsentieren die drei Handschriften: Cod. Paris. gr. 1301, 1303, 1258.

Cod. Paris. gr. 1301 (Fontebl.-Reg. 3442), Bombyc., s. XIII, 350 ff. Die Hs hat von fol. 39^{r}—62^{v} eine größere, mehr currente Schrift; ebenso fol. 348—350. Der übrige Teil ist in kleiner, aber kräftiger Schrift, welche von links nach rechts geneigt ist, geschrieben, 27—33 Linien auf der Seite. 12 × 18 Seiten-, 8,5 × 14 Schriftfläche. Zierleisten und Initialen mit roter Tinte. Die Sammlung beginnt fol. 1.

Cod. Paris. gr. 1303 (Medic.-Reg. 2985); Pap., s. XIV—XV, 176 fol. Die ersten fünf Blätter leer; sonst eine Hand mit nicht immer gleich großer Schrift; dieselbe aufrechtstehend, kräftig, mit blasser Tinte. 25—26 Zeilen. 13,5 × 21 Seiten-, 9 × 15 Schriftfläche. Die Catene beginnt fol. 1.

Cod. Paris. gr. 1258 (Fontebl. Reg. 1991); Pap., s. XVI; 409 fol. 30 Zeilen, durchgängig von einer Hand mit großen, schönen Buchstaben geschrieben. Zierleisten, Initialen, Lemmata mit roter Tinte. Die Handschriften 1301 und 1303 haben selbständigen Wert; Cod. Paris. 1258 entstellte seine Vorlage Cod. Paris. 1301 durch Auslassungen gänzlich.

Nach Cod. Paris. gr. 1258 scheint Omont[1] die Catene dem Markos Eugenikos zuschreiben zu wollen, dagegen spricht aber das Alter des Cod. Paris. gr. 1301. Die Catene wurde wohl bei Gelegenheit des Lyoner Concils oder schon früher von der griechenfreundlichen Seite verfertigt, wie der letzte Titel *πάνυ |πολὺς| Σωφρόνιος* andeuten könnte, von dem Patriarchen von Jerusalem. Der Titel ist bei allen drei Hss der gleiche: *Συλλογαὶ τῶν ἁγίων πατέρων, ὡς συνελεξάμεθα μετὰ πάσης ἐπιμελείας καὶ ἀκριβείας περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος μαρτυροῦσαι κυρίως καὶ ἀληθῶς, ὅτι ἐκ τοῦ πατρὸς μόνου ἐκπορεύεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐχὶ δὲ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ.* Es folgen die Schriftstellen Ioa. 15, 26; Act. 2, 33; Tit. 3, 5. Citiert werden: Pseudoclementinen, Pseudodionysios, Athanasios 9, Gregorios Thaumaturgos 2, Iustin, Kyrillos 2, Theodoret 1, Kyrillos 10, Basileios 8, Gregorios Nyss. 6, Gregorios Naz. 11, Ioa. Chrysostomos 7, Ioa. Damaskenos 2, Maximos 1, Photios 1, Eustathios 1, Arsenios 1. Wie aus dem letzten Zeugen, der angeführt wird, erschlossen werden kann, gehört die Catene in die Zeit der Photinianischen Streitigkeiten.

3. Eine dritte Gruppe von Florilegien über das filioque liegt vor in Cod. Paris. gr. 1286 und 1218. Cod. Paris. gr. 1286, Pap., s. XVI, 318 fol.; von einer Hand in durchweg 26 Zeilen auf 15 × 21 Seiten-, 9 × 15 Schriftfläche. Die Schrift ist klein und zierlich. Eine wichtige Hs für die Concilsdisputationen zu Ephesos. Fol. 1 trägt die Überschrift: Marci Ephesini adv.

1) H. Omont, Catalogue des mss grecs de la Bibl. Nationale, Table alphabétique 132.

Latinos capita syllogistica de processione Spiritus sancti cum testimoniis e SS. Patribus excerptis, ebenso in griechischer Fassung: *Τοῦ ἁγιωτάτου μητροπολίτου Ἐφέσου κυροῦ Μάρκου τοῦ Εὐγενικοῦ τοῦ σοφωτάτου συλλογιστικὰ κεφάλαια πρὸς Λατίνους ὑπερφυῶς συντεθέντα.* Die gleiche Abhandlung steht im Cod. Paris. gr. suppl. 619, copiert 1686 durch Alexander von Trikka. Pap., 141 fol., 15 × 21 Seiten-, 9,5 × 15,5 Schriftfläche. Stets 25 Zeilen mit zierlicher Schrift beschrieben. Fol. 70 beginnt der Tractat ohne Catene.

Ebenso ist er in Cod. Paris. gr. 1218, Pap., s. XV, 546 fol. Vorn sind sechs Blätter eingeklebt, die nicht zur Hs gehören. Von fol. 7—274 dieselbe Schrift mit herrlichen Initialen und Randleisten. 23 Zeilen auf 15 × 22 Seiten-, 8,5 × 14 Schriftfläche. Fol. 424—440 steht die Abhandlung des Markos Eugenikos. Diese letzteren zwei Hss lassen aber die Catene, welche in Cod. Paris. 1286 der Abhandlung gegen die Lateiner folgt, vermissen. In dem Tractate citert Markos Eugenikos Gregorios Nyss., Gregorios Naz., Chrysostomos, Basileios, Kyrillos Al., Ioa. Damaskenos.

In Cod. Paris. gr. 1286 fol. 25^{r} beginnt die Sammlung mit der Überschrift: *ῥήσεις τῶν ἁγίων ἐκ τοῦ πατρὸς λέγουσαι τὸ ἅγιον πνεῦμα.* Citiert werden: Athanasios 4, Basileios 2, Gregorios Naz. 3; Kyrillos 2, Gregorios Nyss., Silvester, Augustinus. Die zweite Überschrift macht die Abfassung des Florilegiums durch M. Eugenikos sehr schwankend, da das zweite Capitel von lateinischer Seite zu stammen scheint: fol. 26^{r}: *καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ λέγουσαι τὸ ἅγιον πνεῦμα*: Gregorios Thaumaturgos, Athanasios 2, Basileios 2, Gregorios Thaumaturgos, Athanasios, Gregorios Nyss. 5; Chrysostomos, Dionysios Areopagites, Basileios, Kyrillos, Augustinus, Hieronymus, Neilos, Ioa. Damaskenos, Athanasios, Theodoretos, Gregorios Thaumaturgos, Basileios, Gregorios Nyss. Mit fol. 30^{r} beginnt eine kirchenrechtliche Sammlung: *ὅτι τῷ ἀναθέματι παραπέμπονται οἱ τῷ ἁγίῳ συμβόλῳ προστιθέντες τι ἢ ἀφαιροῦντες*; mit fol. 36^{v} ein moralischer Excurs: *συλλογὴ ἐκ τῶν θείων γραφῶν. ὅτι οὐκ ἀπέλαβον οἱ ἅγιοι τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. οὔθ' οἱ ἁμαρτωλοὶ τὴν κόλασιν. ἀλλ' ἔστι τοῦτο καιροῦ μέλλοντος κατὰ τὰς θείας γραφάς.*

4. Ein Florilegium für und wider die Lehre der Lateiner

enthält Cod. Paris. gr. 1295 (Med.-Reg. 2982); Pap., s. XV—XVI, 342 fol.; Sammelhs. Fol. 1—314 von derselben Hand, 14 × 20 Seiten-, 10 × 17 Schriftfläche; 25 Zeilen. Das Florilegium beginnt fol. 146.

Ῥητὰ τῶν θεολόγων κατὰ Λατίνων: Ioa. 15, 26; Pseudodionysios, Gregorios Nyss., Kyrillos, Ioa. Damaskenos, Gregorios Naz., Athanasios, Basileios, Kyrillos, Theophanes, Basileios, Ioa. Damaskenos, Basileios, Kyrillos, Basileios, Gregorios Nyss., Kyrillos, Ioa. Damaskenos, Maximos, Ioa. Damaskenos, Kyrillos, Gregorios Nyss., Basileios, Gregorios Nyss., Kyrillos. Fol. 149^{v} *Ῥητὰ τῶν θεολόγων ὑπὲρ Λατίνων*. Ioa. 15, 16; Rom. 8, 13; Kyrillos 3; Maximos, Athanasios, Basileios, Gregorios Nyss., Basileios, Athanasios, Kyrillos 3, Barlaam, Kyrillos, Pseudodionysios, Gregorios Naz. 3, Chrysostomos, Ioa. Damaskenos, Gregorios Nyss., Kyrillos, Athanasios, Diodoros; Neilos, Ioa. Damaskenos, Augustinus, Maximos, Nikephoros, Damasus, Hieronymus, Andreas, Clemens Rom., Pseudoclement., Kyrillos, Gregorios Thaumaturgos, Chrysostomos, Basileios, Kyrillos 2, Theodoretos, Hierokinemon.

5. Wohl ausführliche Excerpte aus solchen Florilegien bieten a) Cod. Paris. gr. 1259; Pap., geschrieben 1516 durch Mönch Joachim, 348 fol. in zwei Columnen, 21 × 32 Seiten-, 16 × 23 Schriftfläche, 35 Zeilen auf der Seite. Fol. 1 enthält einen Tractat über die Gründung Konstantinopels, ein Gebet des hl. Tryphon. Fol. 2 und 3 leer. Fol. 4—8 stehen: *ἐκλογαὶ πατέρων ἁγίων κατὰ Λατίνων περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ τοῦ ἀζύμου καὶ ἐν ποίῳ καιρῷ γέγονεν ἡ διαίρεσις*. Ioa. 15, 26; Pseudoclement., Rom. 8, 13; Act. 2, 33; Pseudodionysios; Gregorios Thaumaturgos, Maximos 2, Kyrillos, Theodoretos, Gregorius Papa, Hieronymus.

b) Cod. Paris. gr. 968 (Med.-Reg. 2989) Pap., 395 fol., s. XV. Auf dem Einbanddeckel steht S. Basilii epistulae. Die Hs von einer Hand zu 23 Zeilen auf 14 × 25 Seiten-, 9 × 15 Schriftfläche geschrieben. Lemmata mit roter Tinte. Die Catene findet sich fol. 380^{r}—384. Ioa. 15, 26: *ὁ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, οὐκ εἶπε, γεννᾶται· ἃ γὰρ οὐ γέγραπται, οὐ δεῖ φρονεῖν. Ὁ υἱὸς ἐκ πατρὸς γεννηθείς, πνεῦμα ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον. Τίς δὲ ἡ δύναμις τοῦ ἐκπορεύεσθαι, ἵνα τὸ τῆς γεννήσεως ὄνομα καλέσῃ ἡ γραφή, καὶ ἵνα μὴ υἱὸν καλέσῃ*

τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύσεται. Καὶ ἄκουσον: Sophronios; Pseudodionysios, Gregorius Papa, Augustinus, Hieronymus, Athanasios, Kyrillos 2, Gregorios Nyss. 3, Athanasios, Basileios, Iustinos, Petros, Chrysostomos, Theodoros Kar., Chrysostomos, Gregorios Naz., Basileios; Gregorios Naz.

c) Cod. Paris. gr. 1261 (Fontebl.-Reg. 2414), geschrieben 1537 durch Johannes Tamprelas, Pap., 311 fol. Die Hs von einer Hand geschrieben. Fol. 128—176 in zwei Columnen; die Buchstaben groß, stehen auf der Linie, von links nach rechts geneigt. 20 × 30 Seiten-, 13 × 20 Schriftfläche. Fol. 57^{r} ein schön geziertes romanisches Kreuz, um das die Worte stehen: *Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ βοήθει με.*

Die Catene (fol. 57^{r}—127^{r}) beginnt: *Ὅτι οὐκ ἐστὶ μαθητὴς τοῦ Χριστοῦ, οὔτε πρόβατον αὐτοῦ οὔτε ἀγαπᾷ αὐτόν, καὶ ὅτι ὡς κατακεκριμένος καὶ ἀπειθὴς οὐκ ὄψεται τὴν ζωήν, ὁ μὴ ἐμμένων τῇ διδασκαλίᾳ αὐτοῦ καὶ ταύτην παντελῶς φυλάττων ἀπαράπειστον* Lc. 8, 31 und richtet sich gegen den Ausgang des heiligen Geistes aus dem Sohne: *ἐκπορεύεσθαι δὲ καὶ παρ' αὐτοῦ οὐδαμῶς οὐδαμοῦ.* Es folgen die Stellen: Mt. 12, 28; Lc. 4, 18; Genes. 1, 2; Ps. 138, 6; Ps. 142, 12; Mc. 13, 11; Lc. 11, 19; 1 Petr. 4, 14; Rom. 8, 11; 1 Cor. 2, 11; 3, 16; 6, 11; Ephes. 1, 7; 1 Thess. 4, 13; 4, 8; Ioa. 15, 26; Gal. 4, 6; 2 Cor. 3, 17; Philipp. 1, 19; Ioa. 6, 39. 44; 15, 10; 14, 16; 14, 26; Tit. 3, 5; Act. 2, 32; 3, 7; Ioa. 16, 15; 15, 26; 2 Thess. 2, 7; 1 Cor. 6, 19. Offenbar galten diese Schriftstellen als erstes Capitel; denn fol. 59^{r} ist ein *β'* angezeichnet zu der Überschrift: *Ὅτι πρόσωπον καλεῖται ὁ υἱός, ὅτι ἐστὶν ἀπαράλλακτος χαρακτὴρ τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως* (Ioa. 6, 46). *Ὅτι πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τοῦ υἱοῦ λέγεται τὸ πνεῦμα, ὅτε ἐξεχύθη καὶ ἐδωρήθη παρὰ τοῦ υἱοῦ τὰ πνευματικὰ χαρίσματα καὶ αἱ δωρεαὶ τοῖς πιστεύσασιν εἰς αὐτὸν καὶ πιστεύσασιν καὶ ὅτι κατὰ φύσιν ἐστὶν ἐννώμενον τῷ υἱῷ τὸ πνεῦμα*: Pseudoclementinen; Pseudodionysios 3, Maximos 2, Iustinos 3, Gregorios Thaumaturgos 2, Germanos 2, Silvester 1, Athanasios 16, Germanos 1, Augustinus 4, Hieronymus 3, Basileios 12, Germanos 3, Gregorios Nyss. 8, Gregorios Naz. 11.

Fol. 91^{r} beginnt das dritte Capitel: *Ὅρος ὁ παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων περὶ τοῦ αὐτοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν τῷ συμ-*

βόλῳ τῆς πίστεως ἐκφωνηθεὶς ἐξακολουθῶν κατὰ πάντα τῷ ὅρῳ τῷ δεσποτικῷ: Chrysostomos 6 mit Glossen des Germanos, Epiphanios 2; Kyrillos Alex. 9 mit Glossen des Germanos, Theodoretos, Maximos, Ioa. Damaskenos, Gregorios Naz. Fol. 113r ὅτι καὶ Ῥωμαῖοι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεσθαι λέγουσι. Gregorius M, Damasus, Nikephoros, Metrophanes, Theodoros Studita, Michael Duka, fol. 117 Synoden, fol. 118r -127 Nikolaos von Methone. Wie die vielen Scholien des Germanos zu den einzelnen Stellen zeigen, wird die Catene sicherlich von dem Patriarchen von Konstantinopel (1222—1240) stammen, welcher auch eine Abhandlung περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος verfaßt hat.

In Cod. Vallic. 30 (C 4) (s. XV), fol. 214—248, findet sich das zweite und dritte Capitel dieser Catene in größerer Ausführlichkeit, ohne die Glossen des Germanos: Kyrillos, Basileios, Gregorios Nyss. fol. 229—232, Ioa. Damask. fol. 232—233, Theodoretos von Kyros fol. 233, Maximos fol. 233r—234v, Ioa. Chrysostomos fol. 234—241, aus den Pseudoclement., fol. 247 bis 248r ein Stück aus dem Tractate des Barsanuphios über die Meinungen des Origenes etc. (Migne 86, 1, 891—902).

6. Florilegienbruchstücke über die Trinität oder den Heiligen Geist finden sich noch in

a) Cod. Palat. gr. 106 (s. XIII), 221 fol., Pap., von einer Hand zu 24 Zeilen geschrieben, fol. 218v—221r. Fol. 218v Χρήσεις τῶν ἁγίων καὶ θεοπνεύστων πατέρων σαφῶς ἐκδιδάσκουσαι ἡμῖν, ὅτι μία ἐστὶ τῆς ὑπερουσίου καὶ πανβασιλίδος τριάδος ἡ θέλησις καὶ ἡ ἐνέργεια, ὥσπερ καὶ ἡ οὐσία μία, laudantur Basileios c. Eun. 4, ad Amphil. 2, Gregor. Naz., Nyss. 4; zu der Frage οὐκοῦν ἡ τῆς ἐνεργείας ταυτότης ἐπὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος δείκνυσι σαφῶς τὸ τῆς φύσεως ἀπαράλλακτον; werden citiert Gregorios Nyss., Amphilochios, Ambrosius.

b) Cod. Palat. gr. 226 (s. XIV) 227 fol., Pap., von verschiedener Hand geschrieben, fol. 162r—163v. Fol. 162r ist am Rande angemerkt ex Augustino et Hieronymo quaedam de S. Trinitate. Laudantur Augustinus 4, Gregorios M, Hieronym., Thomas.

c) Cod. Palat. gr. 361 (s. XIII) 271 fol., Bombyc., von einer Hand zu 16 -18 Zeilen geschrieben, fol. 169r—172v das Florilegium bestehend aus Citaten aus Gregorios Thaumat., Gregorios Nyss., Augustinus, Neilos, Athanasios.

d) Cod. Palat. gr. 409 (s. XVI) 435 fol., Pap., 20,5 × 14,1 Seitenfläche. Die Catene befindet sich fol. 124ᵛ—129ᵛ und fol. 212—215ᵛ, Augustinus, Basileios, Ioa. Chrysostomos finden sich im ersteren Teil, im letzteren Augustinus, Dionys. Pseudoareop., Hieronymus.

e) Cod. Vat. gr. 1823 (s. XV) 280 fol., Bombyc., fol. 107ʳ—112ᵛ werden Basileios, Athanasios, Gregorios Naz. citiert.

§ 30. Citatensammlung[1] der trinitarischen und Hl. Geist-Florilegien.

1. Ambrosius von Mailand, ad Gratian. de fide l. I (M P. l. 16, 528) Palat. 106 fol. 220ʳ *ὁ μακάριος Παῦλος*, l. II Palat. 106 fol. 220ᵛ *ὁ οὖν τέλειος ὑπάρχων, εἰ γὰρ αὐτός*, l. III Palat. 106 fol. 220ᵛ, 221ʳ *εἰ οὖν μιᾶς, ὅπου γε σαφές*.

2. Amphilochios von Ikonion (M P. gr. 39, 108 C) a) in Ioa. 5, 19 in Palat. 106 fol. 220ʳ *πῶς δύναται. ὥσπερ γάρ. θελήσει*, [b) in Ioa. 16, 14 CP 1115 fol. 204ʳ *πάλιν ἐν εἴδει*].

3. Anastasios von Antiocheia (M 89, 1309 B) a) de trinit. CP 1305 fol. 9ᵛ, 22ʳ, 44ʳ, 54ʳ, 58ᵛ. b) de incircumscripto (M 89, 1331) CP 1305 fol. 53ᵛ, 54ᵛ.

4. Anastasios Sinaites (M 89, 35) de fide CP 426 fol. 12ʳ, 1259 A fol. 20ᵛ.

5. Athanasios von Alexandreia a) ad Serap. ep. I (M 26, 529) CP 1301 fol. 1ᵛ, 1305 fol. 24ᵛ *καὶ γὰρ εἰ διὰ — ἐν τῷ πατρί*. CP 1261 fol. 68ʳ *ὅθεν ἐπὶ τῆς θεότητος — γινωσκομένη*. CP 1261 fol. 68ᵛ, CP 1301 fol. 1ᵛ, CP 968 fol. 382ᵛ *τοιαῦτα καὶ νῦν. ἀποστέλλων δέ, δέδειχται τοίνυν, εἴπατε οὖν*. CP 1261 fol. 67ᵛ, 70ᵛ—71ᵛ, CP 1295 fol. 150ʳ, CP 1305 fol. 25ʳ, 28ʳ; ad Serap. ep. III (M 26, 624) CP 1305 fol. 16ᵛ, 23ʳ, 25ʳ, 80ᵛ, 82ᵛ, CP 1261 fol. 67ʳ, 70ʳ, CP 968 fol. 382ʳ, CP 1286 fol. 26, Vatic. 1823 fol. 108ʳ, 109ʳ, *οὐ γὰρ ἐκτός, τὸ πνεῦμα, καὶ ὁ μὲν υἱός. εἰ δὲ*

---

1) Bei der folgenden Zusammenstellung wurde jedesmal nur die wertvollste Hs einer Klasse beigezogen, welche mit der ihr zukommenden Katalogzahl bezeichnet wird. Dagegen bedeuten:

CP = Cod. Paris. gr.
C = Cod. Vat. 2200 (doctr. Patrum).
V = Cod. Vat. 1102 (doctr. Patrum).
K = Migne P. gr. 141, 396 ff (Florilegium des Kamateros).

ἀδύνατον, εἰκὼν τοῦ υἱοῦ. b) de incarn. verbi c. Arian. (M 26, 984 A) CP 1301 fol. 3r, 8, 67r *πᾶς ὁ πίνων, οἰδε γάρ, αὐτός γάρ.* c) c. Arian. sermo I (M 26, 12) CP 1305 fol. 19r, 70r, 76r, 82r, CP 1301 fol. 2v, CP 1261 fol. 69v, 70v *ὅταν οὖν εἰς τοῦθ' ἡλικίας, ὁ δὲ σωτήρ, τί δὲ θαυμαστόν, πῶς ἀληθεύσει, τοῦ γὰρ ἀφ' ἑαυτοῦ, υἱὸς ἀληθινός, τοῖς δὲ μαθηταῖς;* c. Arian. sermo III (M 26, 321) CP 1305 fol. 24r, Vat. 1823 fol. 109r *ἐπειδὴ γὰρ ὁ λόγος, οὐ τὸ πνεῦμα.* d) ad Antiochen. tomus (M 26, 796 A) CP 1305 fol. 8r *δεῖ δὲ ἀναθεματίζειν.* e) de Dionys. Alexandr. (M 25, 477) CP 1261 fol. 72v *οἱ δὲ οὐκ ἴσασιν.* f) de synodo Nicaena (M 26, 411) CP 1261 fol. 71r *τὸ γὰρ ἔκ τινος.* g) Aus den Pseudoathanasianischen Schriften: c. Meletium (M 28, 85) CP 1305 fol. 12r, 63, CP 1295 fol. 150r, CP 1286 fol. 26r, CP 1261 fol. 70r, Vat. 1823 fol. 107v *ἦν δὲ ἀδύνατον, ὥσπερ γὰρ ὁ υἱός, οὐχὶ γενήσει*; testimonia e script. (M 28, 29) CP 1261 fol. 67r, CP 1305 fol. 80v, CP 1286 fol. 25r, CP 1295 fol. 154r, CP 1301 fol. 2r; disputatio cum Ario (M 28, 439) CP 1305 fol. 73, CP 1261 fol. 72v; doctrina ad Antiochum (M 28, 533) CP 1286 fol. 25r, CP fol. 71v, Palat. 361 fol. 172; dialog. de trinit. (M 28, 1115) CP 1305 fol. 45v, 64r, 1261 fol. 69v; symbolum (M 28, 1581) CP 1305 fol. 10v, 90r, CP 1286 fol. 25r, 28v, CP 1261 fol. 67r; c. Sabell. (M 28, 96) CP 1261 fol. 66r, CP 1305 fol. 82r; sine titulo CP 1261 fol. 65r, CP 1286 fol. 25r, 26r, CP 1295 fol. 154r, CP 968 fol. 381, CP 1305 fol. 73v. Unbekannte Schrift in C 33 *κατὰ τῶν συμμεταβαλλομένων τοῖς καιροῖς ἐν τοῖς δόγμασιν· τίς οὖν ἔτι — μεταβάλλεται.*

6. Augustinus von Hippo a) de trinit. l. XV c. 15 (M P. l. 42, 1057) CP 1261 fol. 74r, CP 1295 fol. 154v *ὁ πατὴρ μόνος, ἐάν περ ἠθέλησεν*; CP 1286 fol. 28r, Palat. 226 fol. 162r, 169r *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, CP 1295 fol. 154v *ἐκ τοῦ πατρός*, l. XV c. 16 Palat. 226 fol. 162r *καὶ μέντοι ἐν τῇ τριάδι*, l. XV c. 17 CP 1305 fol. 90r *οὐ μάτην, κεφ. κδ'* (24) Palat. 226 fol. 162r *πάντα ὅσα ἔχει, ἡ μὲν σοφία, κεφ. ςβ'* (92) Palat. 226 fol. 162r *ἐπεὶ καὶ ὁ υἱός.* b) enchir. ad Laur. (M P. l. 40, 231) CP 968 fol. 381, CP 1261 fol. 73, K (M 141, 608 B) *ἀρκετόν ἐστι.* c) ep. ad Maxim. (M P. l. 42, 743) CP 1261 fol. 73v, 74r, CP 1286 fol. 28, Palat. 226 fol. 126r *ἐπεὶ ἐκ τῆς τοῦ.* d) c. Felician. Arian. (M 42, 1157) Palat. 361 fol. 171r *ὅτι τρεῖς.* e) de fide ad Petrum 7 (M P. l. 40, 769) CP 1305 fol. 89r *βεβαιό-*

τατα πίστευε. f) in Ioa. (M 35, 1379) CP 1305 fol. 89r τὸ σωματικόν.

7. Basileios von Kaisareia a) ad Amphil. c. 1 (M 32, 67) Vat. 1823 fol. 108v, 110v, CP 1261 fol. 77v, CP 1301 fol. 7r ἤδη δὲ καί, c. 2 (M 32, 73) CP 1305 fol. 75r κοινὴ πρόληψις, c. 4 (M 32, 77) CP 1295 fol. 147r, 150v, CP 1286 fol. 26v, C 21 V 349v ὅτι ἀπαρατήρητος, διὰ τί καὶ τὸ πνεῦμα, ὡς υἱὸς πρὸς πατέρα, c. 16 (M 32, 133) CP 1261 fol. 78r, CP 1305 fol. 80r οὔτε οὖν λόγος, καὶ μηδείς, c. 17 (M 143) C 19 V 348v, CP 1301 fol. 6r, CP 1305 fol. 25v, 47v K (M 141, 437 D, 440 C) εἷς θεὸς, τὸ γὰρ ὄνομα, εἰκὼν μὲν γάρ, ὡς τοίνυν ἔχει, c. 18 (M 148) CP 1261 fol. 77v, 78r, CP 1305 fol. 25v, 42v, 74r ὡς γὰρ εἷς, ἐκφαίνει, ἐκ τοῦ θεοῦ, διὰ τοῦτό φησιν, ἓν δὲ καί, ἡ φυσική, sine capit. indic. CP 968 fol. 382, 383, CP 1305 fol. 12, 13, 17r, 25v, K (M 141, 432 B). b) c. Eunom. l. I (M 29, 497) CP 1305 folio 26r ἀλλὰ τάξις, l. II (M 573) CP 1305 fol. 3r, 79v διὸ χρὴ, l. III (M 656 A) CP 1261 fol. 79v, CP 1301 fol. 8r, CP 1259 fol. 6r, CP 1286 fol. 25r, CP 1305 fol. 6r, 26r, 81r, Vat. 1823 fol. 110v, Pal. 106 fol. 218v ἀγέννητον δὲ οὐδείς, ἀξιώματι μὲν γὰρ δευτερεύειν, l. IV. (M 676 A) CP 1295 fol. 146v, CP 1305 fol. 79r, 86v οὐδὲ γὰρ ἔλαττον πνεῦμα ἅγιον, διόπερ καί, οὐ μὴν ἐπειδή, sine libri indic. CP 1295 fol. 148v, CP 1286 fol. 28v, CP 1261 fol. 76r, 79r, CP 1305 fol. 1r, 42v, 74r, C 21 V 349r, CP 1301 fol. 6r K (M 141, 429 C, 432 A). c) ad Gregor. fratr. (M 32, 326) CP 1301 fol. 6r, CP 1305 fol. 26r, 28r, CP 1295 fol. 47r, CP 968 fol. 382, CP 1286 fol. 16r, 30r, K (M 141, 445 A) ὁ τὸν πατέρα μόνον, ἐπειδὴ τοῦ Χριστοῦ, οὐ γάρ ἐστιν, οὐ δογματικῶς. d) c. Sab. et Ar. et Anom. (M 31, 604) CP 1261 fol. 74v, 76r, CP 1301 fol. 7r, CP 1305 fol. 76v, 87r, CP 1286 fol. 26v, CP 1295 fol. 155r K (M 141, 436 A—C) ἀλλὰ μὴ χωρήσῃς, οὐδὲν ἔχον ἐν αὐτῷ, ἐκεῖ δὲ ὅταν, κυρίως ὁ υἱός, οὐ γὰρ ἀδελφούς. e) ep. 79 ad Eustath. (M 32, 453) Palat. 106 fol. 219v, CP 1261 fol. 79v, CP 1301 fol. 8r, CP 1305 fol. 28v K (M 141, 429 A) ἀναγκαῖα ἐπισημείωσις, ὅτι φεύγειν. d) ep. 52 ad canon. (M 32, 392) CP 1261 fol. 79v, CP 1305 fol. 3r, 20v, 27r, 71r, 77r K (M 141, 453 A) πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὥστε ἡ, ὅταν δὲ ἐκ τῆς, ἐπεὶ γοῦν ἐστιν ἄναρχον. e) ascet. (M 31, 619) CP 1286 fol. 30v, Vat. 1823 fol. 110v, K (M 141, 433 B) οὔτε οὖν, ἔκπτωσις. f) in Isa. (M 30, 118) CP 1305 fol. 86v ἐπὶ καθάρσει. g) in psalm. 32 K (M 141, 432 D)

ὡς οὖν. h) *ἐν τῷ ἀντιστρόφῳ τῆς ἀπαγορευθείσης παρ' αὐτοῦ πίστεως*, CP 1261 fol. 79^{v}, CP 1305 fol. 68^{v}, 78^{r}, 87^{r} *πιστεύειν δεῖ, πάντα ὅσα.*

8. Barlaam (c. 1330—1340, Migne P. gr. 151, 1256, Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. d. byz. Literat. 102) CP 1295 fol. 150^{v} *τοῦ Βαρλαάμ· ὅρα δέ* aus einer Symbolerklärung.

9. Damasus von Rom, ep. ad Paulin. Antioch. (M P. l. 13, 357) [*ἐν τῇ ὁμολογίᾳ τῆς καθολικῆς πίστεως*] CP 1295 fol. 154^{v}, CP 1286 fol. 32^{r}, CP 1261 fol. 113^{r}, *εἴ τις μὴ εἴποι*, CP 1115 fol. 197^{v} *ἐπειδὴ τά.*

10. Dionysios Pseudoareop. a) de div. nom. c. 1 (M 3, 585) CP 1261 fol. 61^{r} *ὡς τριάδα*, c. 2 (M 636) CP 1286 fol. 28^{r}, CP 1295 fol. 146. K (M 141, 561 B, D, 564 D) *μόνη δὲ πηγή*, sine cap. indic. CP 1261 fol. 59^{v}, CP 1301 fol. 3^{r}, CP 1261 fol. 60^{r}, fol. 61^{v} *ῥητέον οὖν, ὅτι μέν ἐστι πηγαία.* b) de myst. theol. c. 3 (M 3, 1032) CP 1261 fol. 61^{r}, CP 1295 fol. 152^{r}, CP 1259 fol. 4^{r} *εἰ μὲν οὖν ταῖς, καλοῦσι γάρ.*

11. Diodoros (?) CP 1295 fol. 154^{r} *τοῦ ἁγίου Διοδώρου τοῦ γραπτοῦ· τρία μὲν δοξάζοντες.*

12. Epiphanios von Kypros a) ancorat. (M 43, 17) CP 1261 fol. 95^{v}, 96^{r}, 97^{r}, CP 1305 fol. 11^{v}, 43^{v}, 80^{v}, Vat. 1823 fol. 107^{v}, 108^{r} *τὸ πνεῦμα ἀκατάληπτον, ἐξαπέστειλεν.* c. 4 (M 43, 21) K (M 141, 572 C, 573, 576) *ἐπειδὴ ὁ υἱός.* b) in magn. sabbat. (M 43, 440) CP 1305 fol. 22^{r} *ἐν μέσῳ δύο.*

13. Gregorios Thaumaturgos a) apocal. Gregorii Vat. 1823 fol. 108^{r}, Palat. 361 fol. 169^{r}, CP 1286 fol. 26^{r}, 28^{r}, CP 1295 fol. 155^{r}, CP 1259 fol. 4^{v}, CP 1261 fol. 64^{r}, CP 1301 fol. 3^{r}, K (M 141, 577 C) *εἷς θεός, ἓν πνεῦμα*, vgl. Harnack I 429. b) *ἐκ τοῦ εἰς βάπτισμα λόγου* (wohl fälschlich unter seinem Namen) CP 1261 fol. 63^{v}, CP 1301 fol. 3^{r} *εἰς τίνος δὲ ὄνομα*; c) *ἐν τῷ λόγῳ οὗ ἡ ἀρχή, ἔχθιστοι καὶ ἀλλότριοι τῆς ἀποστολικῆς ὁμολογίας οἱ τὸν υἱὸν ἐξ οὐκ ὄντων λέγοντες, φησί· τοῦ κυρίου ὁ πατὴρ ἀρχή* in CP 1305 fol. 8^{r}, 13^{v}, K (M 141, 580 C, 581 B); eine solche Schrift zeigt Harnack nicht an, wohl aus den zwölf Capiteln über den Glauben vgl. Lauchert, Theol. Quart. 1900, 395. d) CP 1286 fol 30^{v} *ὁ θαυματουργὸς καὶ μέγας Γρηγόριος ὁ τοὺς τῶν ἀληθινῶν δογμάτων χρησμοὺς ἄνωθεν κατενεχθέντας αὐτῷ δεξιάμενος ἐναργῶς πρός τινα Γελιανὸν περὶ τὴν ἑλληνικὴν ἑπταήμερον τὰ τῆς ἡμετέρας ἐκτιθέμενος πίστεως*

τὸν πατέρα εἶπε καὶ τὸν υἱόν, ἐπινοίᾳ μὲν εἶναι δύο, ὑποστάσει δὲ ἕν (vgl. Basileios ad Neocaes. ep. 10, M 32, 776). Ob das ein Stück aus der διάλεξις πρὸς Ἀλλιανόν ist? S. Harnack I 432. e) sine titulo ἐν ἑτέροις CP 1286 fol. 26r, CP 1305 fol. 12v ἀγεννήτου.

14. Germanos II von Konstantinopel (1220—1240). In Cod. Paris. 1261 finden sich Scholien zu den einzelnen Vätercitaten mit der Einführung ἐπιστασία τοῦ πατριάρχου κυροῦ Γερμανοῦ τοῦ ἁγιωτάτου fol. 63v, 65v, 67r, 75r, 78r, 80v, 81v, 92r, 103v, 105r, 107v, 116v, 117v.

15. Gregorios I. Papa a) dialog. l. II (M P. l. 77, 216) CP 1261 fol. 113v, CP 968 fol. 382, CP 1286 fol. 33, CP 1305 fol. 87v, 88 φανερὸν οὖν; wohl die griechische Übersetzung von Papst Zacharias (741—752). b) εἰς τὴν εὐχὴν τὴν κατὰ τὴν πεντεκοστὴν λεγομένην (M P. l. 76, 1219) CP 968 fol. 382, CP 1286 fol. 35, CP 1295 fol. 5, Palat. 226 fol. 126r, K (M 141, 505 B, D) τὰ νοήματα, εἴ τις μὴ εἴποι.

16. Gregorios von Nazianz a) or. theol. V. de Spir. s. (M 36, 134) CP 1261 fol. 86, CP 1301 fol. 9v εἰ μὲν κτίσμα, CP 1286 fol. 28, CP 1301 fol. 9v ποῦ γὰρ θήσεις. CP 1295 fol. 153r, CP 1261 fol. 87v ὅταν μέν. CP 1261 fol. 87r, C 16 V 384v ἡμῖν εἷς θεός, CP 1305 fol. 13v, 15r, CP 1301 fol. 13v, CP 968 fol. 383, K (M 141, 465 D) ὅσα δὲ κἀνταῦθα, τί οὖν λείπει, πνεῦμα θεοῦ. b) or. theol. III. de filio I (M 36, 74), K (M 141, 461 C) CP 1295 fol. 153r τοῦτό ἐστιν, πάντα ὅσα. c) or. theol. IV. de filio II (M 36, 103) K (M 141, 465 B) CP 1301 fol. 10v, 13r, CP 1286 fol. 34r, Vat. 1823 fol. 108v φῶς δὲ ὡς, εἰκὼν δὲ ὡς ὁμοούσιος. προσκυνοῦμεν. d) ep. ad Evagrium (M 46, 1101) K (M 141, 476 A) CP 1286 fol. 89v, CP 968 fol. 383 ὥσπερ αἱ τοῦ. e) ep. 101 ad Cledonium (M 37, 175) CP 1305 fol. 3v εἴ τις ἀποτεθῆσθαι. f) or. 25 in Heron. (M 35, 1198) K (M 141, 472 D) CP 1301 fol. 11r, CP 1261 fol. 88r, 87v, 90r, CP 1305 fol. 48r ὅρίζου, μὴ φοβηθῇς, ἀληθῶς υἱόν. g) or. 39 in lumina (M 36, 335) CP 1301 fol. 9r, C 14 V 347v, K (M 141, 460 B), CP 1305 fol. 74v πατὴρ ὁ πατήρ, θεοῦ δὲ ὅταν. h) or. 20 de dogm. et episc. (M 35, 1066) K (M 141, 469 C) CP 1261 fol. 87v, 91r, CP 1301 fol. 12r, Vat. 1823 fol. 112 ἐπειδὴ χρή, εἰ σὺ πολυπραγμονεῖς μελέτωρ μέν, τηροῖτο. i) or. 40 in bapt. (M 36, 359) V 348r θέλω τὸν πατέρα. k) or. 33 de ordine in orat.

(M 36, 174) CP 1261 fol. 89r, CP 1301 fol. 10, CP 968 fol. 383, K (M 141, 461 A) *δέον ἕνα.* l) or. 34 in navig. Aegypt. (M 36, 242) CP 1261 fol. 89v, CP 1301 fol. 80v *θεὸς γάρ.* m) or. 38 in epiph. (M 36, 311) C 14 V 347 *εἷς ἦν μέν.* n) or. 42 in praesent. episc. (M 36, 458) CP 1261 fol. 89r *τὰ δὲ καθ' ἕκαστον.* o) or. 41 in Pentecost. (M 36, 427) K (M 141, 460 C) CP 1305 fol. 13v *ἦν μὲν ἀεί.* p) or. 22 de pace II (M 35, 1131) Vat. 1823 fol. 112r, CP 1286 fol. 28, CP 1305 fol. 28v, K (M 141, 456 A) *διὰ τοῦτο ἐπὶ τῶν, οὕτω φρονοῦμεν.* q) *ἐκ τοῦ περὶ θεολογίας σχεδιασθέντος α' λόγου* (M 36, 26) C 17, V 348r *προσκυνοῦμεν οὖν.* r) *ἐκ τοῦ συντακτηρίου λόγου* K (M 141, 473 D) CP 1301 fol. 9v *ἓν μὲν οὖν καὶ σύντομον, ὄνομα δέ.* s) Aus den Gedichten de trinitate (M 37, 398) CP 1261 fol. 89v, CP 1295 fol. 153r, de Spir. s. (M 37, 407) CP 1261 fol. 89v, de virg. CP 1305 fol. 14v, *περὶ ἀρχῶν* C 13 V 346r, K (M 141, 477 D). t) ohne nähere Angabe in CP 1301 fol. 12r, CP 1305 fol. 90r, CP 1261 fol. 112v.

17. Gregorios von Nyssa a) c. Eunom. I (M 45, 247) CP 1301 fol. 8r, CP 1305 fol. 6v, 16v, 21v, CP 1286 fol. 29, CP 1295 fol. 48v, 149r, CP 1261 fol. 83v, 85v K (M 141, 556 D, 560 A) *ὃν τρόπον προθεωρεῖται, ἡ γὰρ ἐπιθεωρουμένη, ἐξ ἀγεννήτου ἡλίου. ἄμεσός ἐστιν.* c. Eunom. IV (M 45, 615) CP 1305 fol. 21r *ἐπειδὴ καὶ παρ' ἡμῶν,* c. Eunom. VIII (M 766) CP 1305 fol. 21v Vat. 1823 fol. 111v *οὐδὲ γὰρ ἡ ἄμεσος.* b) ad Ablabium (M 45, 116) CP 1305 fol. 15v, CP 1295 fol. 150r, CP 1286 fol. 28r, CP 1261 fol. 81r, CP 1301 fol. 8r, K (M 141, 560 B) *τὸ ἀπαράλλακτον, ὥστε καὶ τὸ μονογενές.* c) c. Macedon. (M 45, 1301) Pal. 361 fol. 169v, Vat. 1823 fol. 111r, CP 1305 fol. 16r, CP 968 fol. 382, K (M 141, 553 B, D, 556 B) *τὸ πνεῦμα, ἐφ' ὧν γάρ.* d) c. Ar. et Sabell. (M 45, 1281) CP 1261 fol. 85r *τί λέγων.* e) de trinit. (*ἐκλογὴ μαρτυριῶν πρὸς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς παλαιᾶς μετά τινος ἐπεξεργασίας περὶ τῆς ἁγίας τριάδος*) CP 1261 fol. 84v (vgl. CP 1301 fol. 8r) *ὅτι λόγον.* f) ad Petrum fratrem (M 45, 237) CP 1261 fol. 84r CP 1301 fol. 8r *πᾶν ὅπερ, ὁ δὲ υἱός, ἐκ γὰρ τοῦ.* g) ad Graecos (*περὶ τῆς θεογνωσίας*) (M 46, 1108) CP 1261 fol. 83v, CP 1295 fol. 148r, 152v, CP 1286 fol. 27, K (M 141, 549 D, 552 D). h) in domin. orat. c. 3 (M 44, 1120) CP 1301 fol. 8v, C 19 V 350r. i) in s. Steph. (M 46, 702) CP 1261 fol. 83r, CP 968 fol. 382, K (M

141, 560 D). k) in s. Gregor. Thaumat. (M 46, 983) CP 1286 fol. 28.

18. Hieronymus [öfters mit dem Attribut *πάπα Ῥώμης*] a) expos. symb. (M P. l. 30, 176) K (M 141, 608 D) CP 1261 fol. 74r, CP 1259 fol. 6, CP 1286 fol. 30. b) *ἐκ τῶν κανόνων τῶν ὁρισμῶν καὶ αἱρετικῶν* CP 1261 fol. 74v, CP 1295 fol. 154v, Palat. 226 fol. 162v.

19. Hierokinemon CP 1295 fol. 155v *ἐπιστολὴ τοῦ Ἱεροκινήμονος πρὸς Παχώμιον ἐπίσκοπον Ἀβασίας. τίς ἡ τοσαύτη μῆνις.* Bisher unbekannt.

20. Ioannes Damaskenos a) de fide orthodoxa cc. 2, 7, 13 (M 94, 517) CP 1261 fol. 111v, 112r, CP 1301 fol. 17v, CP 1305 fol. 15r, 28r, 74r, CP 1295r fol. 148 K (M 141, 581 D). b) de trinit. (M 95, 9) CP 1301 fol. 17v, CP 1261 fol. 122r, 112v, CP 1305 fol. 77r, K (M 141, 584 D, 588 A). c) aus den *εἱρμοὶ* und Gedichten CP 1305 fol. 20r, 75v CP 1301 fol. 17v, CP 1286 fol. 34—35. d) ohne Angabe des Buches, wohl aus den capitula theologica stammend CP 1286 fol. 30, 36r, CP 1295 fol. 148r, 153r, 154v, Vat. 1823 fol. 108v.

21. Ioannes Chrysostomos a) hom. de Sp. s. (M 52, 814 spur.) CP 1301 fol. 18r, CP 1261 fol. 92r, fol. 95r, CP 968 fol. 383, CP 1305 fol. 55r, K (M 141, 419 C, 417 A). b) c. Arian. in margar. I CP 1301 fol. 13v, CP 1261 fol. 92r, CP 1305 fol. 44. c) de trinit. (M 48, 1087 spur.) CP 1301 fol. 14r, CP 1261 fol. 93v. d) de incarn. verbi (M 61, 968) CP 1301 fol. 14r, CP 1305 fol. 8r *ἦλθεν ὁ Χριστός, ἐπεφάνη ἡ χάρις.* e) in myst. bapt. CP 1301 fol. 14r, CP 1305 fol. 2r, 66v, CP 1261 fol. 91v *διὰ τοῦτο ὁ σωτήρ.* f) de duob. testam. (M 48, 795) CP 1301 fol. 14r, CP 1305 fol. 8v *διὰ γὰρ τὸ γενέσθαι.* g) in Ioa. sermo 88 (M 59, 478) CP 1261 fol. 93r, CP 1305 fol. 5r, *ὥστε ὅταν, πῶς οὖν εἰπών*, sermo 39 (M 59, 220) CP 1305 fol. 4r *ὁ πατὴρ κρίνει*; sermo 72 (M 59, 389) CP 1305 fol. 5r *ὁρᾷς ὅτι.* h) in act. apost. hom. 1 (M 60, 13) CP 1261 fol. 93v *παρήγγειλεν.* i) in Mt. hom. 4 (M 57, 39) CP 1305 fol. 86v *οἱ μὲν ἅγιοι.* k) in Pentec. (M 49, 753) CP 305 fol. 55r, K (M 141, 425 A) *πρὸ δέκα ἡμερῶν.* l) de incompr. hom. 5 (M 48, 735) CP 1115 fol. 181v, CP 1305 fol. 17r, fol. 44v *καὶ σκόπει, οὐχ ὅτι τὸν πατέρα.* m) in psalm. 98 CP 1115 fol. 210r *ὁ κύριος.* n) *ἐν τῷ α' προφυλακτικῷ* CP 1305 fol. 8v *καὶ οὕτως.* o) *ἐκ τοῦ εἰς τὸν εὐαγγελισμὸν*

β' λόγου κατὰ τοῦ Ἀρείου CP 1301 fol. 14r, CP 1286 fol. 33 *ἐγὼ δὲ παιδαγωγούμενος*.

22. Iustinos Martyr, de fide et de trinit. l. III c. 2 in CP 1261 fol. 62v *πῶς οὖν ἐρεῖ τις*, c. 17 in CP 1261 fol. 63r, CP 1301 fol. 3r *οὕτω τοίνυν*, ohne Angabe des Buches oder Capitels CP 1259 A fol. 14r, CP 1261 fol. 62r, CP 968 fol. 383 *ἕνα θεόν*; s. Funk, die pseudojustinische expositio rectae fidei in Kirchengesch. Abh. u. Unters. II, 1899, 253 fol.

23. Clemens von Alexandreia CP 1305 fol. 84r *ἀπὸ τῶν διαφόρων ὅρων, οὓς ὁ Στρωματεὺς Κλήμης συνέθετο ὥστε παντὸς εὐσεβῶς δόγματος προηγεῖσθαι αὐτούς, τῷ βουλομένῳ θεολογίαν μετιέναι, τί πατήρ, τί πνεῦμα* (vgl. Anastasios M 89, 52 B).

24. Clementinische Recognitionen CP 1261 fol. 59r, CP 1259 fol. 4r, CP 1295 fol. 155r CP 1115 fol. 207r *μακάριος ὁ κεκλεισμένος*. Harnack I 213 ff.

25. Kyrillos von Alexandreia a) thesaur. I[1] (M 75, 9) c. 1 CP 1305 fol. 21r, 23r, 67r, cc. 2, 4, 6, 13 in CP 1305 fol. 7v. 9r, 23r, 46r, 61r, 75v, CP 1295 fol. 155, C 26, 27 V 350v, 351r, C 27 V 351r K (M 141, 509, 512). l. II c. 16 in CP 1261 fol. 97r, 98r, c. 13 in CP 1261 fol. 98r—100r, 103v, c. 15 in CP 1261 fol. 104r; c. 31 C 25, 29, V 350r, 351r; c. 33 in C 30 V 351r CV 1823 fol. 111v. b) apolog. pro capit. (M 76, 315) CP 1261 fol. 104r, CP 1286 fol. 32, CP 1295 fol. 146, 147, Palat. 228 fol. 165, 166, K (M 141, 540 C). c) apol. ad Theodosium (M 76, 453) CP 1301 fol. 6r, CP 1295 fol. 149r, 150v, CP 1305 fol. 7v, 18v, 51r, Palat. 226 fol. 166v. d) ep. 39 ad Ioa. Antioch. (M 77, 147) CP 1295 fol. 152v, CP 1301 fol. 3v, Palat. 226 fol. 166r. e) dialog. ad Hermiam 2, 3, 7 (M 75, 657) CP 1261 fol. 100v, CP 1301 fol. 4v, K (M 141, 524, 528) CP 1305 fol. 9v, 17v, 22r, 32, 45r, 45v, 49, 50, 59, 60, 61, 72. Ohne nähere Angabe CP 1261 fol. 101v, CP 1286 fol. 29, CP 1305 fol. 67v, CP 1295 fol. 149v, CP 1286 fol. 32v K (M 141, 536, 537). f) c. Iulian. 1 (M 76, 503) CP 1301 fol. 4v, CP 1286 fol. 28r. g) c. Nestor. (M 76, 9) in CP 1301 fol. 5v, CP 1295 fol. 150r, CP 1305 fol. 3r, 7r, 18r. g) ep. 19 *πρὸς τοὺς μοναστάς* (*μονάζοντας*) (M 77,

1) Vgl. F. X. Reusch, Die Fälschungen in dem Tractate des Thomas von Aquin gegen die Griechen, München 1889.

126) CP 1301 fol. 5v, CP 1305 fol. 45v. h) ad Palladium in CP 1301 fol. 6v, CP 1305 fol. 7v, 20r. i) exeg. in Ioa. (M 73) CP 1301 fol. 5v, CP 1286 fol. 28r, CP 1295 fol. 149v, 155r, CP 1305 fol. 9, 23, 31, 32, 43v, 51, 59r, 63r, 64, 65, 68, 71, 79, 81, CP 1295 fol. 148r. k) exeg. in Luc. c. 66, 75 (M 72, 475) CP 1261 fol. 102v, CP 1286 fol. 27. l) exeg. in Isa. I 4 (M 70, 9) in C 33. m) in prophet. Ioel (M 71, 72) Vat. 1823 fol. 109r, CP 1295 fol. 150v, CP 1305 fol. 7r. n) de adorat. in spir. et verit. I (M 68, 133) Palat. 226 fol. 163r, 164r, M 141, 517 C. o) ad Valerian. (M 77, 255) CP 1305 fol. 76r, Palat. 226 fol. 167r.

26. Leontios von Kaisareia, *ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῆς ἐν Νικαίᾳ α' συνόδου, ἐν οἷς εἶπον οἱ πατέρες πρὸς τὸν φιλόσοφον διὰ τοῦ ἐπισκόπου Λεοντίου, ὧν ῥητῶν ἡ ἀρχή· κἀκεῖνο δὲ νοητεόν* CP 1305 fol. 7r 42r *λέγει οὖν περί*, CP 1259 fol. 6, CP 1286 fol. 28r, CP 1261 fol. 64v, 65r *δέχου μίαν.*

27. Maximos confessor a) de trinit. (M 28, 1115) K (M 141, 565, 568) CP 1261 fol. 107v, CP 1295 fol. 4v, CP 1305 fol. 47v, 63v *εἷς θεός*, sonst unter den pseudoathan. Schriften. b) com. in Pseudodionys. (M 4, 15—423) CP 1261 fol. 60v, 61v. c) ad Marinum (M 91, 9) CP 1295 fol. 148v, CP 1305 fol. 84v, Palat. 226 fol. 165v. d) *ἐν τοῖς πρὸς Ἐλπίδιον περὶ ἀγάπης κεφαλαίοις* CP 1305 fol. 6r *ὥσπερ αἴτιος.* e) *ἐν οἷς ἑρμηνεύει τί βούληται τῷ προφήτῃ Ζαχαρίᾳ ἡ χρυσὴ λυχνεία* CP 1305 fol. 16r, 72v, CP 1286 fol. 33v, CP 1295 fol. 150r.

28. Metaphrastes, de martyr. Dionys. Areop. CP 1286 fol. 34v, CP 1305 fol. 10r.

29. Metrophanes, Metropolit von Smyrna (Ehrhard-Krumbacher 79) aus dem Commentar zu dem 1. kathol. Brief in CP 1305 fol. 61v.

30. Nikophoros, Patriarch (Ehrh.-Krumb. 71) *ἔκθεσις πίστεως* CP 1261 fol. 113r, CP 1295 fol. 27.

31. Nikolaos von Methone (Ehrh.-Krumb. 85) *συλλογισμοὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* in CP 1261 fol. 118r.

32. Silvester von Rom CP 1261 fol. 64r, CP 1286 fol. 27: a) *τοῦ ἁγίου Σιλβέστρου Ῥώμης ἐκ τῆς κατὰ τοῦ Ζαμβρῆ τοῦ γόητος εὐχῆς αὐτοῦ, ἣν ἐξεφώνησεν ἐνώπιον πάντων τῶν Ῥωμαίων συμπαρισταμένων καὶ τῶν ἁγίων βασιλέων Κωνσταντίνου καὶ Ἑλένης, ὁ θεὸς τοῦ Ἀβραάμ.* b) apol. c. Iudaeos CP 1115 fol. 121v *Ἰουβὰλ λέγει — μόνος αὐτός.*

33. Sophronios von Jerusalem a) epist. synodica (M 87, 3, 3147) in CP 968 fol. 381, CP 1305 fol. 77v, K (M 141, 569 D). b) ep. ad Sergium CP 1115 fol. 73v *βαβαί, βαβαί*, fol. 201r *πιστεύω*.

34. Tarasios von KPel (Ehrh.-Krumb. 73) epist. ad archipresbyt. et presbyt. Antioch., Alex. et Hieros. CP 1305 fol. 16v.

35. Theodoretos von Kyros a) graec. affect. curat. (M 83, 783) in CP 1261 fol. 107v, CP 1259 fol. 5r *τὸ πνεῦμα τοίνυν*. b) hist. eccl. l. II 26 (M 82, 1076) in CP 1305 fol. 82. c) ad Ioa. Ant. ep. 150 (M 83, 1414) CP 1295 fol. 156, CP 1286 fol. 29v, Palat. 226 fol. 167r. c) eranistes (M 83, 27) in K (M 141, 600 D) *τὸν λόγον*.

36. Theodoros von Studion (Ehrh.-Krumb. 147) CP 1261 fol. 115r, CP 1305 fol. 76v *ἐν τινὶ τῶν ἀναβαθμῶν*.

37. Theophanes von Nikaia (Ehrh.-Krumb. 101) CP 1295 fol. 146v.

38. Thomas (von Aquin) Palat. 226 fol. 163r *τοῦ Θωμᾶ*.

39. Hugo (von St. Victor?) Palat. 226 fol. 169r *Οὔγωνος τοῦ Λατίνου*.

Anhang.

Ein christologisches und ein trinitarisches Florilegium mit bemerkenswerten Citaten.

Aus der großen Zahl von Florilegien kleineren Umfangs, welche meistens aus den quaestiones und responsiones des Anastasios Sinaites genommen sind, ragen zwei hervor, ein christologisches und ein trinitarisches, infolge wertvoller Citate, welche sich sonst nur selten finden. Die beiden Florilegien stehen meistens in unmittelbarem Zusammenhang.

1. Das christologische Florilegium handelt über einige Daten aus dem Leben Christi mit Scholien aus Eusebios' Chronik, den Apostol. Constitutionen und Hesychios, und bildet in den Handschriften öfters die unmittelbare Fortsetzung von quaestio 151 des Anastasios (M 89, 808). Auf ein Citat dieses Florilegiums, welches den apostolischen Constitutionen entstammen soll,

gründete A. Jakoby[1] eine Untersuchung über die Taufe Christi. Es standen ihm dazu im ganzen sieben Hss zur Verfügung: Cod. Paris. 854, 932, 1085, Hierosol. 34, Bodl. 206, Laurent. plut. 56, 13, Vat. 423. Ich habe noch sieben weitere Handschriften dieses Florilegiums gefunden:

a) Cod. Paris. 1302 (Med.-Reg. 2979) (s. XIII), Bombyc., 210 fol. Der Einband trägt den Titel Xenophon. 21 × 14,5 Seiten-, 17 × 11 Schriftfläche zu 27—30 Zeilen auf der Seite. In der πίναξ ἀκριβὴς τοῦ παρόντος βιβλίου auf fol. B^{v} ist die Catene unter ῥηταὶ διαφόρων ἁγίων περὶ τῆς ἁγίας τριάδος eingetragen. Sie beginnt fol. 7^{v}—9^{v}. In dieser Handschrift fehlt das Scholion aus den apostol. Constitutionen. Reihenfolge der Scholien: Eusebios' Chronik 2, Hesychios in nativ.

b) Cod. Paris. 1555 A (s. XIV), Bombyc., 194 fol. Die Handschrift ist in zwei Columnen bei 29 × 22 Seiten-, 22 × 15,5 Schriftfläche zu 29 Zeilen geschrieben. Das Florilegium beginnt fol. 184^{r} mit der Gesamtüberschrift περὶ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου, wobei sich Eusebios, Apostol. Constit., Hesychios folgen. Dieselbe Recension findet sich in

Cod. Paris. 1259 A (s. XIV), Papierhs, 259 fol. Die Handschrift ist in zwei Columnen bei 28,5 × 20 Seiten-, 21 × 13 Schriftfläche zu 30 Zeilen geschrieben. Das Florilegium beginnt fol. 155^{r} mit der soeben aufgeführten Reihenfolge der Scholien.

c) Die Scholien nach der Ordnung Apostol. Constitutionen, Eusebios 2, Hesychios bieten

Cod. Ottob. gr. 408 (s. XV), Bombyc., 190 fol. 21 × 14 Seiten-, 14,5 × 9 Schriftfläche. Fol. 72^{v}—74^{r}.

Cod. Napol. II C 34 (s. XV), Papierhs, 161 fol. 21 × 15 Seiten-, 15 × 9 Schriftfläche. Fol. 68^{r}—72^{r}.

d) Unmittelbar voneinander abhängig in dem Text dieses Florilegiums scheinen zwei Handschriften zu sein, welche beide die Citate aus der Chronik des Eusebios vermissen lassen.

Cod. Vallic. gr. 56 (D 32) (s. XVI) Papierhs, III und 210 fol. 33 × 23 Seiten-, 27 × 20 Schriftfläche, bei 29 Zeilen auf der

---

1) Ein bisher unbeachteter apokr. Bericht über die Taufe Jesu, 1902; vgl. F. X. Funk, Ein Fragment zu AK in Theol. Quartalschr. 1903, 195.

Seite. Das Florilegium beginnt fol. 208^{v} mit dem Citat aus den apostol. Constitutionen.

Cod. Bibl. Vitt. Em. 1 (s. XVI), Papierhs, 230 fol. Das Florilegium beginnt fol. 214^{r}.

2. Das trinitarische Florilegium, bestehend aus Scholien aus Augustinus 1, Basileios 1, Gregorios Naz. 2, Eirenaios, Gregorios Thaumaturgos, Theodoretos, findet sich in den soeben genannten Cod. Paris. 1302 fol. 4^{r}—7^{v}; Paris. 1555 A fol. 180^{v}—184^{r}, Paris. 1259 A fol. 150^{v}—155^{r}; Napol. II C 34 fol. 66^{v}—68^{r}; Ottob. 408 fol. 71^{r}—77^{r}. Die Citate sind teilweise dieselben wie in quaestio 154 des Anastasios (M 89, 820). Das Citat aus Gregorios Thaumaturgos gehört der expos. fidei an, s. Harnack I 429. Besonderes Interesse aber beansprucht das Scholien aus Eirenaios, welches aus einem Commentar zur Genesis herrühren soll. Wie schon Harnack I 264, 282 zu demselben Scholion *ἕτερόν ἐστι πνοὴ ζωῆς — ἐκλείπει αὐτόν*, welches Sakkelion aus einem Cod. Patm. mitteilte, anmerkte, ist dasselbe aus c. haeres. V 12, 2 entnommen. Die drei Pariser Hss lassen es aber erklärlich erscheinen, wie dieses Fragment den Titel *ἐκ τοῦ εἰς τὴν γέννησιν* erhielt. Nachstehend die Titel mit Textanfang:

A) Cod. Paris. 1259 A fol. 154^{v} *Εἰρηναίου λόγος εἰς τὸ γενέσιον ἀλληλυϊα· τὸ μὲν ἄλ ἔρχεται, ἐφάνη, τὸ δὲ ηλ ὁ θεός, τὸ δὲ οὐια αἰνεῖτε τὸν ὄντα ἤτοι τὸν κύριον, τὸ ἀμὴν δηλοῖ γένοιτο ἀληθῶς. Τοῦ αὐτοῦ περὶ τῆς ἁγίας τριάδος· ἕτερον κτλ.*

B) Cod. Paris. 1302 fol 6^{v} *Εἰρηναίου Λουγδούνων ἐκ τοῦ εἰς τὸ γέννησιν· ἕτερον κτλ.*

C) Cod. Paris. 1555 A fol. 184^{r} *Εἰρηναίου Λύγδονος ἐκ τοῦ εἰς τὴν γένεσιν*; ebenso bieten Napol. und Ottob.

Keine der drei Hss ist von der andern abhängig. Trotzdem A (s. XIV) jünger ist als B (s. XIII), zeigt sie doch den Proceß, wie das Fragment den irreleitenden Titel erhielt. Offenbar hielt ein Abschreiber die Erklärung des Alleluia für wenig wertvoll, ließ daher dieses Stück mit dem Titel des folgenden Fragments aus, wie B zeigt. B geht demnach auf eine Hs zurück, wo die Erklärung des Alleluia zum erstenmal ausgelassen war oder ist selbst Typus der späteren Abänderung, die die Verwandlung des *γενέσιον* zu *γέννησιν* zur Folge hatte. Alsbald mußte der Artikel *τὸ* die grammatikalische Umbildung in *τὴν* (*γέννησιν*) erfahren.

Register.

Die Zahlen nach dem : beziehen sich auf die Seiten des Textes.

I. Kirchenschriftsteller und Häretiker.

Aetios: 68.
Agatho, Papst: 53ff. 57. 79.
Agnoëten: 7.
Akakios von Beroia: 22.
Alexandros von Alex.: 1. 8. 58. 59. 60.
Ambrosius von Mailand: 19. 21f. 24. 34ff. 43f. 57ff. 60. 89.
Ammon: 21. 24.
Ammonios von Alex.: 70.
Amphilochios von Ikonion: 21ff. 25. 34ff. 42ff. 48f. 57. 60. 89.
Amphilochios von Side: 38.
Anastasios von Antiocheia: 3. 5. 8ff. 33. 35f. 38. 42. 44. 48. 57f. 60. 81. 82f. 89.
Anastasios Sinait.: 89.
Andreas von Samosata: 17.
Andronikos Kamateros: 79.
Anthimos von KPel: 70.
Antiochos von Ptolemais: 22. 25. 34. 36.
Antipater: 75.
Apostolische Constitutionen: 51. 99.
Apollinaris: 10. 35. 51. 58. 67.
Areios: 7. 51.
Arsenios: 84.
Asterios: 75.
Athanasios von Alex.: 1. 19f. 22. 25. 34f. 42ff. 49. 51f. 57ff. 60. 75. 81ff. 84. 89.
Athanasios, Bischof der Severianer: 38.
Attikos von KPel: 21. 22. 26.
Augustinus von Hippo: 22. 26. 38. 51f. 57. 59. 61. 85. 90.

Barlaam: 7. 92.
Barsanuphios: 47. 88.
Basileios von Kaisareia: 9. 15. 19. 20. 22. 26. 35. 38. 42. 48f. 51f. 55. 57f. 75f. 81ff. 91. 100.

Celestinus, Papst: 20.
Clemens von Alex.: 43. 45. 58. 63. 77. 83. 96.
Cyprian von Karthago: 21. 26.

Damasus, Papst: 19f. 26. 35. 92.
Diadochos von Photice: 45. 58.
Didymos von Alex.: 1. 22. 48.
Diodoros von Tarsos: 22.
Diodoros ὁ γραπτός: 92.
Dionysius Exiguus: 17. 19. 21.
Dionysios Pseudoareopagites: 11. 35. 38. 43. 45. 54. 57ff. 60. 61. 76. 84. 87.
Dioskuros von KPel: 20.

Ebion: 66.
Eirenaios von Harpasos: 70.
Eirenaios von Lyon: 1. 22f. 26. 34. 58. 100.

Elias, Scholiast: 58.
Elias von Aquileja: 51.
Ephraem von Antiocheia: 22. 27. 34. 37f. 57. 61.
Epiphanios: 4. 8f. 22. 38. 43. 45. 47. 57. 81ff. 92.
Euagrios: 48.
Eubulos; 35. 38.
Eubulos von Lystrai: 70.
Eulogios: 6. 36. 39.
Eunomios von Beroia: 70.
Eusebios von Dorylaion: 14.
Eusebios von Emesa: 22. 27.
Eusebios von Kaisareia: 22. 27. 76. 98.
Eustathios von Antiocheia: 22f. 27. 35. 39. 58. 62. 84.
Eustathios von Berytos: 62.
Eutyches: 10. 15. 17. 18ff. 70.
Eutyches von KPel: 46.

Fakundus von Hermiane: 52. 69.
Felix von Rom: 20f. 27.
Flavianos von Antiocheia: 22f. 27.
Flavianos von KPel: 14. 39.
Flavianos von Philippi: 17. 21.

Gaianiten: 7. 34. 42.
Galla Placidia: 14.
Gelasios von Kaisareia: 18. 22. 27. 58. 62.
Gelasius, Papst: 36.
Gennadius: 36.
Germanos: 75. 76. 93.
Gregorius I., Papst: 93.
Gregorius II., Papst: 75f.
Gregorios, Diakon von KPel: 36. 39. 55. 56.
Gregorios Naz.: 20f. 27. 35f. 39. 42f. 45. 48f. 51f. 57. 60. 62. 75f. 81. 93. 100.
Gregorios Nyss.: 5. 7. 9. 22. 28. 34f. 37. 39. 43. 45. 49f. 51. 53. 57. 58f. 62. 75f. 81ff. 94.
Gregorios Thaum.: 8. 81. 84f. 92. 100.

Herakleianos: 32. 35f. 38f.
Hesychios von Jerusalem: 99.
Hieronymos von Jerusalem: 77.
Hieronymus: 85. 95.
Hierokinemon: 86. 95.
Hilarius von Poitiers: 39. 57. 63.
Hilarius, Papst: 14, 22. 28.
Hippolytos von Rom: 1. 22f. 28. 39. 43. 45. 57. 63.
Hippolytos von Theben: 9.
Hugo von St. Viktor: 98.
Hypatios von Ephesos: 77.

Ibas: 51.
Ignatios von Antiocheia: 22f. 29. 42f. 58. 63.
Innocenz von Maronia: 51.
Ioannes Bar Aphthonja: 34.
Ioannes Bekkos: 79.
Ioannes Chrysostomos: 4. 21ff. 29. 34f. 40. 45. 48. 49. 57ff. 60. 63. 75. 77. 81. 95.
Ioannes Damaskenos: 74. 81. 95.
Ioannes von Skythopolis: 57f. 63.
Ioannes, Bischof d. Theodosianer: 70.
Isidoros von Pelusion: 9. 34. 37. 40.
Iulianos von Halikarnaß: 42. 70.
Iulius Africanus: 9.
Iulius von Rom: 20f. 29. 40. 42. 44.
Iustinos mart.: 1. 35f. 40. 43. 45. 57f. 84. 87. 96.

Kolluthos von Alex.: 71.
Kyrillos von Alex.: 5. 8. 13. 17f. 21f. 29. 33ff. 40. 42. 44f. 48. 50f. 53f. 55. 58ff. 60. 63. 68. 75. 77. 81. 82f.
Kyrillos von Jerusalem: 9. 22. 30. 41. 43. 57f. 64. 77.
Kyriakos von Paphos: 29.
Kyros von Alexandreia: 55. 73.
Kyros von Phasis: 54.
Kyros von Tyana: 71.

Leo I., Papst: 14. 16. 19. 22. 30. 43. 46. 51ff. 57f.
Leontios von Byzanz: 6f. 10. 18. 22. 34. 36. 41. 58. 69. 81. 97.
Leontios von Neapel: 74. 77.
Lukios: 35. 68.

Makarios von Antiocheia: 8. 54f. 56. 59. 74.
Makedonios: 51.
Manes: 5. 66.
Maneus: 66.
Marinos, Diakon: 56.
Marius Mercator: 68.
Markos Eugenikos: 84f.
Maron von Edessa: 68.
Martin I., Papst: 54f. 83.
Martin, Bischof von Mailand: 19.
Maximos: 3. 6. 9ff. 33ff. 41. 43. 46. 54. 56. 58f. 64. 77f. 81. 97.
Melito von Sardes: 22. 42. 44.
Mennas von KPel: 47. 54.
Metaphrastes: 75. 78. 81. 97.
Methodios von Olympos: 22. 30. 48. 49. 58. 64.
Methodios von Patara: 77.
Metrophanes von Smyrna: 97.
Miltiades: 22.
Montanus: 66.

Neilos: 75. 77. 85.
Nemesios von Emesa: 58.
Nestorios: 8. 17ff. 21. 50ff. 68.
Nikephoros: 74. 97.
Nikolaos von Methone: 97.

Origenes: 1. 3. 8. 47f.

Pamphilos: 32. 35. 41. 48.
Paulos von Emesa: 13. 41.
Paulos von KPel: 73.
Paulos Persa: 69.
Paulos von Samosata: 66f.
Petros von Alex.: 20f. 30. 41. 48. 50.
Petros von KPel: 74.
Petros Mongos: 31.
Polemon: 67.
Proklos von KPel: 4. 21f. 30. 34. 36f. 41. 51ff.
Pyrrhos von KPel: 73.

Rabbula von Edessa: 17.

Sabas, Abt: 47.
Serapion von Thmuis: 22f.
Sergios von KPel: 8. 54f. 73.
Severianos von Gabala: 21ff. 30. 43. 46. 57f. 65. 77.
Severos von Antioch.: 4. 10. 33f. 39. 42. 71.
Silvester, Papst: 41. 85. 87. 97.
Sisinnios, Lektor: 1.
Sixtus III.: 13. 51. 53.
Sokrates: 77.
Sophronios von Jerusalem: 3. 5. 6. 8. 12. 53f. 65. 75. 77. 84. 87. 98.
Stephanos von Bostra: 78.
Stephanos von Dor: 54. 57f.
Stephanos, Philosoph: 8. 54. 58. 65.
Symeon Stylites: 78.
Synesios von Kyrene: 65.

Tarasios von KPel: 74. 81. 98.
Themistios von Alex.: 72.
Theodoretos von Kyros: 7. 13. 18. 22f. 50. 78. 98. 100.
Theodoros Abukara: 13.
Theodoros, Lector: 78.
Theodoros von Mopsuestia: 10. 18. 46. 50ff. 69.
Theodoros von Pharan: 73.
Theodoros von Studion: 74. 98.
Theodosianer: 7. 34. 42.
Theodosios von Alex.: 73.
Theodosios, Kaiser: 19. 51.
Theodotos von Ankyra: 21.
Theodotos von Antiocheia: 22f. 30.
Theodulos, Presbyter: 70.
Theognostos: 1.
Theophanes von Baiai: 8. 54.
Theophanes von Nikaia: 98.
Theophilos von Alex.: 43. 46. 50. 57. 65.
Theophilos von Antiocheia: 20ff. 30
Thomas von Aquin: 98.
Thryphon: 86.
Tiberios, Kaiser: 53.

Timotheos Ailuros II.: 20. 62. 73.
Timotheos, Presbyter: 66.

Valentinianos: 14.

Vigilius, Papst: 46. 50ff. 54.
Vitalianos von Antioch.: 21. 68.

Zacharias, Papst: 93.

II. Handschriften.

Athos, Kloster Watopädi. Cod. Vatop. 507: 3, 4, 48, 65.
Florenz, Bibl. Laurentiana. Plut. 56, 13: 99.
Jerusalem, Patriarchalbibl. Hieros. 34: 99.
London, British Museum. Cod. 12156: 16.
München, Staatsbibl. Monac. 25: 11.
Neapel, Bibl. Nationale. Cod. gr. II C 34: 99. 100.
Oxford, Bodleiana. Cod. 184: 3, 5, 74; 206: 99.
Paris, Bibl. Nationale. Coisl. 296: 12. — Cod. Paris. 426: 12; 854: 12, 39, 99; 932: 99; 968: 86; 1009: 35; 1085: 99; 1115: 1, 6, 34ff; 1162: 12; 1218: 85; 1250: 75; 1258: 84; 1259: 86; 1259 A: 12, 99, 100; 1261: 87; 1286: 84; 1295: 86; 1301: 83; 1302: 99, 100; 1303: 84; 1305: 78, 80; 1555 A: 99. — Paris. suppl. 619: 85.
Rom, Bibl. Vallicelana. Cod. Vallic. 30 (C 4): 21, 54, 58, 88; 56 (D 32): 100.
— Bibl. Vaticana. Borg. K VI 4: 17. — Ottob. 408: 99, 100. — Palat. 106: 88; 146: 13; 226: 88; 342: 34. — Cod. Vat. 197: 12; 423: 99; 447: 12; 720: 12; 1102: 3, 5, 31, 36f; 1692: 42f. 58, 59; 1746: 12; 1750: 12; 1753: 12; 1823: 89; 1967: 12; 1974: 12; 2200: 1, 2, 36, 59, 65; 2210: 42.
— Bibl. Vittorio Emanuele. Cod. gr. 1: 100.

III. Die Capitel der doctrina patrum de Verbi incarnatione.

1: 5, 79.
2: 5, 8, 9, 33, 34.
3: 5, 15, 17, 22.
4: 8, 9, 15, 17, 22.
5: 5, 15, 17, 22.
6: 5, 8, 9, 32, 35.
7: 5, 8, 9, 15, 17, 22.
8: 5, 42.
9: 5, 8, 9, 33, 35.
10: 5, 15, 17, 22.
11: 5, 8, 9, 11, 35.
12: 5, 8, 9, 56, 58, 67.
31: 5, 8, 9, 56, 58, 67.
14: 5, 8, 9, 56, 58.
15: 5, 8, 9, 56, 58.
16: 5, 8, 9, 42.
17: 5, 56, 58.
18: 5, 8, 9, 42, 43.
19: 5, 56, 58.
20: 5, 8, 9, 42, 43.
21: 5, 8, 9, 33, 35.
22: 5, 33, 35.
23: 5, 8, 33, 35.
24: 5, 8, 33, 35.
25: 5, 8, 47, 48, 49.
26: 5, 32, 35, 79.
27: 5, 32, 36.
28: 5, 56, 58.
29: 3, 5, 32, 36.
30: 5, 32, 36.
31—35: 4.
36: 4, 5, 35.
37: 8.
37—39: 4.
40: 4, 5, 42.
Χρήσεις θεοστυγῶν αἱρετικῶν: 65.

BEITRÄGE ZUR TEXTKRITIK VON

ORIGENES' JOHANNESCOMMENTAR

VON

PAUL KOETSCHAU

ANALECTA ZUR

ÄLTESTEN GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS IN ROM

VON

ADOLF HARNACK

ÜBER DES

DIDYMUS VON ALEXANDRIEN

IN EPISTOLAS CANONICAS ENARRATIO

VON

ERICH KLOSTERMANN

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1905

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE XIII. BAND 2. HEFT

Druck von August Pries in Leipzig.

BEITRÄGE ZUR TEXTKRITIK VON

ORIGENES' JOHANNESCOMMENTAR

VON

PAUL KOETSCHAU

Texte und Untersuchungen. N. F. XIII, 2.

Vorwort.

Die vorliegende Schrift bildet die weitere Ausführung des in meiner Kritik von Erwin Preuschens Ausgabe des Johannescommentars (ThLZ. 1904 Nr. 24, Sp. 657—661) bereits Angedeuteten. Sie hat den Zweck, als Ergänzung dieser Ausgabe zu dienen und Preuschens Angaben über den Codex Monacensis Nr. 191 teils zu berichtigen, teils zu vervollständigen. Die Überlieferung des Textes in dieser einzigen Handschrift ist so fehlerhaft, daß ich zu den zahlreichen Verbesserungsversuchen von Erwin Preuschen und Paul Wendland auch nach den wertvollen textkritischen Bemerkungen Erich Klostermanns (GGA. 1904 Nr. 4, S. 273—282) noch eine Anzahl eigener Versuche hinzufügen kann, durch die, wie ich hoffe, wenigstens der Weg zum Richtigen gebahnt wird.

Eine genauere Kenntnis der von mir zuerst i. J. 1896 verglichenen Münchener Handschrift Nr. 191 ist mir durch das liebenswürdige Entgegenkommen der Direction der Königlichen Hof- und Staatsbibliothek in München, die mir die Handschrift im Spätsommer 1904 zur Vergleichung hierher übersandt hat, ermöglicht worden. Otto Stählin hat dann auf meine Bitte die große Güte gehabt, nicht nur die Druckbogen mit durchzusehen und meine sämtlichen Lesungen des Codex Mon. Nr. 191 in München nochmals nach der Handschrift zu revidieren und an ein paar Stellen zu berichtigen, sodaß sie wohl nun als sicher gelten dürfen, sondern auch Preuschens Abdruck der Catenenfragmente aus Codex Mon. Nr. 208 (Seite 564—574 der Ausgabe) und dessen Angaben aus den Catenenhandschriften Mon. 437 und 37 mit den Handschriften vollständig zu vergleichen; die Ergebnisse dieser Nachprüfung sind unten Seite 72 ff. von mir veröffentlicht.

Ferner verdanke ich der freundlichen Hilfe von Erich Klostermann einige Citate und die unten Seite 17 eingefügten Berichtigungen zu Preuschens Abdruck des Prologs im Codex Venetus Nr. 43; letztere beruhen auf einer von Klostermann i. J. 1896 angefertigten, leider nicht vollkommen gelungenen Photographie. Den Codex Ven. Nr. 47 habe ich selbst im Sommer 1903 in Venedig verglichen. Das aus den Randnoten dieser Handschrift von mir unten Seite 13 publicierte Fragment ist, soviel ich weiß, bisher noch nicht bekannt gewesen.

Eisenach, Januar 1905.

Dr. Paul Koetschau.

Beiträge zur Textkritik von Origenes' Johannescommentar.

Seite

Einleitung 1

I. Die Randnoten von erster Hand in den beiden Origeneshandschriften Mon. 191 und Ven. 47 4

II. Berichtigungen und Ergänzungen zu E. Preuschens Ausgabe des Johannescommentars 16

III. Vorschläge zur Textverbesserung des Johannescommentars . . . 39

Schluß 71

Berichtigungen zu Preuschens Abdruck der Catenenfragmente des Codex Mon. 208 u. zu dessen Angaben aus Mon. 437 u. 37 . . 72

Verzeichnis der besprochenen Stellen 75

Nachträge 76

Daß von den Werken des Origenes nur sehr wenige vollständig, manche nur durch Übersetzungen erhalten, von andern nur Fragmente oder die Titel überliefert sind, wird uns nicht wunder nehmen. Einmal war Zahl und Umfang der Schriften so groß, daß die dem einzelnen zur Verfügung stehenden Schreibkräfte nur für Teile, aber nicht für das Ganze des Überlieferten ausreichten. Dann lenkte sich das Interesse wohl auch den einen Schriften mehr als den andern zu, jene wurden abgeschrieben und gelesen, diese gingen unbeachtet allmählich zugrunde. Endlich bewirkte die Verketzerung des Origenes, besonders seit Justinian, daß die der orthodoxen Lehre widersprechenden Ansichten des Origenes als dem Seelenheil gefährlich angesehen und mit den sie enthaltenden Schriften unterdrückt, oder wenigstens beiseite geschoben wurden. Erhalten blieben nur solche Werke, die im ganzen zu wertvoll und brauchbar waren, als daß man auf sie hätte verzichten mögen — hierher gehört die Streitschrift gegen Celsus, die Abhandlung über das Gebet, die Ermahnung zum Martyrium und eine Anzahl Homilien — außerdem wurde von den exegetischen Werken eine Anzahl Bücher, die am wenigsten Anstoß boten, ausgewählt und so im Original gerettet. Für diese Gunst des Schicksals wird man dankbarer sein müssen, als dafür, daß andere Schriften nur in der flüchtigen und ungenauen Übersetzung Rufins auf uns gekommen sind. Wie gering würde unsere Kenntnis des großen Alexandriners sein, wenn nur diese Übersetzungen vorlägen!

Sehen wir uns nun die Textüberlieferung der griechisch erhaltenen Werke des Origenes näher an, so fällt uns sofort ein Umstand, das Ergebnis der Origenesforschung in den letzten Jahrzehnten, als charakteristisch auf: die Einseitigkeit oder Schmalheit der Überlieferung. Denn wo es gelungen ist, nach

Durchforschung der Handschriften deren gegenseitiges Verhältnis festzustellen, da führen meistens nicht mehrere divergierende Linien auf Pamphilus-Eusebius oder auf Origenes und die Bibliothek in Caesarea zurück, sondern je eine einzige schmale Linie, da sich von den vorhandenen Handschriften eben nur je eine als selbständig erweist, die andern aber alle von dieser herstammen. Man wird diese Tatsache beklagen, wird sich aber mit ihr abfinden müssen. So sind uns also die acht Bücher gegen Celsus (wenn man sie als Ganzes betrachtet) und vermutlich auch die Ermahnung zum Martyrium durch den Cod. Vat. 386 s. XIII, die Schrift vom Gebet durch den Cod. Holmiensis, nunc Cantabrig. Coll. S. Trin. B. 8. 10 s. XIV, der sich ursprünglich in Worms befand, die Jeremiahomilien durch den Cod. Scorial. Ω—III—19 s. XI (XII), endlich die Auswahl aus dem Johannescommentar durch den Cod. Mon. 191 s. XIII erhalten worden. Zur Controlle und gelegentlichen Verbesserung des Textes kommen neben dieser mehr oder weniger fehlerhaften direkten Überlieferung nur Catenenfragmente und die Philokalia des Basilius und Gregorius Theologus in Betracht.

Den Herausgebern dieser Origenesschriften liegt also noch mehr als sonst die Verpflichtung ob, alles Wichtige, was die eine maßgebende Handschrift im Text und an dem Rand enthält, dem Leser aufs sorgfältigste mitzuteilen. Es scheint dies eigentlich selbstverständlich; denn wer nicht die Möglichkeit hat, die Handschrift selbst einzusehen, muß doch wohl die Sicherheit haben, in der von ihm benutzten kritischen Ausgabe genaue und zuverlässige Angaben aus der Handschrift zu finden; indessen ist es doch nötig, immer wieder mit allem Nachdruck auf diesen Punkt hinzuweisen und als erste und hauptsächlichste Forderung, die man an eine kritische Ausgabe stellen muß, die zu bezeichnen, daß auf Grund einer gewissenhaften und genauen Collation der handschriftliche Tatbestand sorgfältig im Apparat gebucht ist. Natürlich rede ich hier nicht der Aufspeicherung von nutzlosen, nur den Raum füllenden Quisquilien im Apparat das Wort; der Herausgeber hat eben nach bestem Wissen und Urteil in seiner alles umfassenden Collation für die Ausgabe das Wesentliche und Wichtige von dem Unwesentlichen und Unwichtigen zu sondern und nur jenes aufzunehmen, dieses zu übergehen. Freilich ist diese Arbeit des

Scheidens und Entscheidens nicht immer so leicht und einfach, wie sie scheinen mag. Wenn die Fehler einer Handschrift, wie z. B. von Preuschen in seiner Ausgabe des Johannescommentars, richtig erkannt und dem Leser in der Einleitung vor Augen geführt sind, so braucht natürlich der Apparat — wenige Ausnahmen abgerechnet — nicht damit belastet zu werden. Dagegen ist die Angabe von Rasuren, besonders der ersten Hand, recht wünschenswert; ein Zuviel ist hier offenbar besser als ein Zuwenig. Ferner sind die verschiedenen Hände sorgfältig zu scheiden, die Verbesserungen und Nachträge von erster Hand besonders zu beachten, wichtigere Verschreibungen mitzuteilen, und endlich auch die Randnoten von erster Hand, noch dazu, wenn sie aus dem Archetypus entnommen sind oder sogar über diesen zurückgehen, nicht gering zu schätzen, sondern mit derselben Sorgfalt wie das übrige zu behandeln.

I. Die Randnoten von erster Hand in den beiden Origeneshandschriften Mon. 191 und Ven. 47.

Wir wenden uns zunächst zu den Randnoten von erster Hand im Cod. Mon. 191, die eine nähere Betrachtung und sorgfältigere Wiedergabe, als sie in Preuschens Origenesband S. XIV—XVII gefunden haben, verdienen. Sie sind weder allzu zahlreich, noch allzu schwierig zu lesen. Manche Worte und Buchstaben sind allerdings verblichen oder sonstwie zerstört, können aber meistens leicht ergänzt werden. Für den folgenden Abdruck, bei dem Preuschens Lesungen absichtlich unerwähnt bleiben (vgl. ThLZ. 1904 Nr. 24, Sp. 660), löse ich die Compendien auf, füge die übliche Zeichensetzung bei und mache die Worte auch sonst durch unwesentliche Änderungen (Spiritus, Accent u. dgl.) lesbarer.

Zum Verständnis der Marginalien dient nun eine vom Rubricator auf fol. 111^{v} in 10 Zeilen dem Johannescommentar vorausgeschickte Notiz, die so lautet (vgl. Preuschen S. XIV):

+ *ἰστέον ὡς ἐν τοῖς μετωπίοις τοῦ βιβλίου τῶν εἰς τὸ κατὰ ἰωάννην ἅγιον εὐαγγέλιον ἐξηγήσεων τοῦ ὠριγένους, ἀφ᾽ οὗ τὸ παρὸν μετεγράφη βιβλίον, οὐκ ὀλίγαι εὑρέθησαν προσγραφαί, παρά τινων διαφόρων ἀναγνόντων αὐτὸ γραφεισαι· αἱ μὲν ὡς κακῶς αὐτὸν γράψαντα αἰτιώμεναι σαφῶς, αἱ δὲ τῷ ἀναγινώσκοντι προσέχειν ἐπισκήπτουσαι, ἵνα μὴ ἀπὸ τῶν παρ᾽ αὐτοῦ λεγομένων ἔν τισι χωρίοις βλαβῇ, αἱ δὲ καὶ ἄλλως πως ἔχουσαι. οὐκ ἀπεικὸς οὖν ἐλογισάμεθα καὶ ἡμεῖς ἔνθα τε καὶ ὅπως εὑρέθησαν αἱ τοιαῦται προσγραφαί, κείμεναι ἐν ἐκείνῳ τῷ βιβλίῳ, καὶ ἐν τούτῳ κατὰ τὰ τῶν αὐτῶν χωρίων μετώπια ταύτας θεῖναι. διὸ δὴ καὶ ὡς ἐν ἐκείνῳ εὑρέθησαν κείμεναι, οὕτω δὴ καὶ ἐν τῷ παρόντι ἐτέθησαν ἀπαραλλάκτως ὡς εἶχον.* +

Der Rubricator, der, gleichzeitig mit dem Schreiber, dessen Arbeit corrigiert zu haben scheint, hat zu den nicht zahlreichen vom Schreiber auf den Rand gesetzten Noten die von diesem nicht mit abgeschriebenen Marginalien des Archetypus hinzugefügt. Nach der Verschiedenheit der Schriftzeichen kann man die beiden Hände meistens unterscheiden, allerdings nicht überall mit Sicherheit, da sie zu ähnlich sind. Die vom Rubricator hinzugeschriebenen Noten zerfallen in drei Gruppen: 1. solche, welche einen Tadel des Origenes enthalten, 2. solche, welche den Leser warnen, 3. anders geartete, den Inhalt, die Erklärung einer Stelle usw. betreffende Noten. Die beiden ersten Gruppen spiegeln uns den noch Jahrhunderte nach Justinian fortdauernden Kampf für und gegen Origenes wieder, sie zeigen, daß das, was man an »dem Ketzer« zu tadeln hatte, doch an Bedeutung weit zurückstand hinter dem, was man in den Werken des Origenes anerkannte und lobte. Man sprach da und dort das Anathema über ihn aus, aber man beugte sich seiner gewaltigen Geisteskraft und studierte seine Exegese. Wer die Noten geschrieben hat, kann nicht ganz geistig arm gewesen sein. Nach dem Verfasser der oben abgedruckten Notiz sind es *διάφοροι ἀναγνόντες τὸ βιβλίον* gewesen, was wohl aus der verschiedenen Schrift zu schließen war, vielleicht aber auch nur eine subjective Vermutung ist. Nimmt man wirklich mehrere verschiedene Marginatoren im Archetypus an, so mag einer davon als orthodoxer Gegner des Origenes ihm die Stellen vorgehalten haben, wo dessen Ketzerei zutage trat, ein anderer mag dagegen mehr die beachtenswerten Stellen betont, ein dritter mehr den Inhalt berücksichtigt haben. Einzelne Noten waren wohl auch vom Schreiber des Archetypus aus dessen Vorlage übernommen.

Wir betrachten zuerst die Gruppe der tadelnden Noten:

fol.	127r	zu Orig. IV	42, 9	*μὴ φλυ⟨αρή⟩ματα*
„	127r	„ „	42, 12 f.	*βλασφημ⟨ία⟩*
„	128r	„ „	45, 11—13	*βλασφημεῖς· οὐαί σοι:* — [Schreiber?]
„	128r	„ „	45, 14	*ἄλλη βλασφημ⟨ία⟩.* — [Schreiber?]
„	128v	„ „	45, 27—29	*σημ⟨είωσαι⟩ ὅτι Ἕλλην ὢν ἔμψυχ⟨α⟩ λέγ⟨ει⟩ τὰ ἄστρα:* — [der Tadel liegt in *Ἕλλην*, wie die folgende Note zeigt]

fol. 130v	zu Orig. IV	51, 18—26 [auch S ff.]	φλυαρεῖς μάτην αἱρετικέ. θεὸς γὰρ ἦν ἀεί, καὶ αὐτός ἐστιν ἡ σοφία. οὐκ ἄλλη ἡ σοφία, καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ· οὔτε μὴν σύγκρι⟨σιν⟩ πρὸς τὰς λογ⟨ικ⟩ὰς δυνάμεις ἐπιδέχεται, ἀλλ' ὄντως ἕλλην ὑπάρχεις: —
„ 131v	„	„	53, 31 ff.	κατὰ μετοχὴν λέγεις θεῶ̄ [l. θεὸν] τὸν υἱόν· καὶ οὐαί σοι αἱρετικέ: —
„ 131v	„	„	54, 19 f.	ἀνάθεμά σοι αἱρετικέ.
„ 131v	„	„	54, 28 f.	φλυαρεῖς σαλέ.
„ 132r	„	„	55, 4 f.	μὴ λέγε μάταια: —
„ 132v	„	„	57, 11 ff.	φλυαρεῖς, ἰσόθεος γὰρ ὁ υἱὸς τῷ πατρί: —
„ 135r	„	„	62, 30 f.	ὅρα βλασφημία: —
„ 136v	„	„	67, 16 f.	βλασφημία: —
„ 140r	„	„	75, 3 ff.	ὅρα τὸ κακῶς νοούμεν⟨ον⟩· καλῶς ἐκλαμβάνου κατὰ τὸ ἀνθρώπινον: —
„ 144r	„	„	85, 6 ff.	σημ⟨είωσαι⟩ παῦσον ἄνθρωπε ἀρειανίζων: —
„ 144v	„	„	86, 31 ff.	πάλιν βλασφη⟨μεῖ⟩ προϋπαρξιν εἰσφέ⟨ρων⟩
„ 145r	„	„	88, 11 ff.	παραφρονῶν συνήθως ὠρειγένης ἰωάννην ἄγγελον ὄντα φησὶν ὕστερον σῶμα ἀναδέξασθαι: —
„ 147v	„	„	94, 17 ff.	ἆρα μὴ κακῶς λέγει: —
„ 152v	„	„	114, 22 ff.	σημ⟨είωσαι⟩ ῥίζα ἀρειανιστῶν καὶ ἀρχή: —
„ 178v	„	„	176, 4 f.	βλασφημ⟨ία⟩ [Schreiber].
„ 236v	„	„	321, 2 ff.	ἀνάθεμά σοι, ἀνάθεμα: — [Schreiber].
„ 270v	„	„	399, 16 ff. [vielmehr 13 ff.]	μὴ ἀμφίβαλλε, οὐ λυθή⟨σε⟩ται πώποτε, οὐδὲ γὰρ πρόσκειται, ὅτε λυθή⟨σε⟩ται: —
„ 302v	„	„	474, 12 [zu τὸν υἱόν]	÷ εἰ προσέθου καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, ἄριστά σοι ἂν ὡμολογεῖτο καὶ τελεώτατα: — [Schreiber].

Von diesen 23 Randnoten sind etwa fünf dem Schreiber, und zwar sicher drei gegen Ende der Handschrift, alle übrigen dem Rubricator zuzuweisen. Alle bezeugen, wie eifrig das Werk des Origenes vor dem XIII. s. gelesen und studiert worden ist. Die meisten sind der Ausdruck der Erregung und des Abscheus bei der Lektüre der Ketzereien des Origenes, der als *ξλλην* und *ἀρειανίζων* charakterisiert wird. Doch fehlt es auch nicht an Anerkennung, trotz allen Tadels, wenn z. B. ein Leser wünscht, Origenes hätte doch noch den hl. Geist hinzusetzen sollen, dann wäre alles in Ordnung gewesen (S. 474, 12).

Wir kommen nun zur zweiten, viel kleineren Gruppe, zu den Mahnungen, ketzerischen Ansichten des Origenes nicht beizustimmen:

fol. 119^{r}	zu Orig. IV	21, 26 f.	*ὅρα ξλληνα* [Schreiber].
„ 119^{v}	„ „	„ 23, 27—29	*σημ⟨είωσαι⟩ ὅρα ἐκτρέπου.*
„ 135^{v}	„ „	„ 64, 31 f.	*ὅρα φεῦγε· βλασφημεῖ* [*εῖ* aus *εἰς* corr. I. m.] *γάρ.*
„ 140^{r}	„ „	„ 75, 27 f.	*φεῦγαι* [].-*ε*] *τὴν βλασφημίαν*: —
„ 143^{r}	„ „	„ 83, 5 ff.	*σημ⟨είωσαι⟩ ἐξεταστέον εἰ καλῶς λέγει ὧδε*: — [Schreiber].
„ 164^{r}	„ „	„ 142, 13—15	*σημ⟨είωσαι⟩ μὴ ἀπατῶ βλέπε*: —
„ 167^{r}	„ „	„ 149, 2 f.	÷ *βλασφημία μεγάλη. φεῦγε.* [Schreiber].
„ 200^{v}	„ „	„ 229, 9 ff.	*ὅρα ὁ ἀναγινώσκων βλασφημί⟨αν⟩ ἄντικρυς*: — [Schreiber].

Diese Gruppe berührt sich vielfach mit der ersten; bei einigen Noten kann man schwanken, welcher von beiden Gruppen sie zuzuweisen sind. Wichtiger und interessanter ist die dritte Gruppe (*αἱ δὲ καὶ ἄλλως πως ἔχουσαι*), in der sich teils Inhaltsangaben, teils historische oder literarische Hinweise, teils anerkennende Urteile über die Exegese des Origenes finden. Von den Inhaltsangaben genügt eine Auswahl der wichtigeren.

fol. 118^{v}	zu Orig. IV	21, 21 f.	*σημ⟨είωσαι⟩ ἔμψυχόν φησι τὸν ἥλιον* [Schreiber].
„ 121^{r}	„ „	„ 27, 2—4	*ὡς λέγ⟨ει⟩ περὶ χριστοῦ*: — [Schreiber].
„ 121^{r}	„ „	„ 27, 10—12 [vielmehr 24 ff.]	*περὶ ἃ Ἰωάννου ἐπιστολῇ*: — [Schreiber].

fol. 124r zu Orig. IV 34, 26—28 *ὅτι πάντα ὅσα γινώσκει ὁ πατὴρ οἶδεν καὶ ὁ υἱός.* (Dann in Abständen: *θύρα ποιμὴν βασιλεὺς κύριος ἄ ὦ*: —)

„ 133v „ „ „ 58, 33 ff. *σημ⟨είωσαι⟩ τὰ ἐκ τῆς ἀποκαλύψεως ῥητά, καὶ ἐφεξῆς τὴν τούτων ἐξήγησ⟨ιν⟩*: —

„ 133v „ „ „ 59, 20 ff. *ὅρα πῶς ἐκλαμβάνεται τὸ τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ θεολόγου ῥητόν*: —

„ 136r „ „ „ 66, 6 ff. *διὰ τοῦ⟨το⟩ τῷ δυσφημοῦντ⟨ι⟩ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἀφεθήσεται*: —

„ 137r „ „ „ 68, 30 ff. *περὶ διαφορ⟨ᾶς⟩ οὐδενὸς καὶ οὐκ ὄντος*: —

„ 137v „ „ „ 69, 17 ff. [vielmehr 15 ff.] *εἰ τὸ ἀγαθὸν ἐναντ⟨ίον⟩ τῷ πονηρῷ, ὃν δὲ τὸ ἀγαθόν, τὸ πονηρὸν ἄρα οὐκ ὄν*: —

„ 145v „ „ „ 88, 24 ff. [vielmehr 18 f.] *περὶ ἰωσὴφ προσευχῆς οὔσης ἀποκρυφης* [so] *παρ᾽ ἑβραί⟨οις⟩*: —

„ 238r „ „ „ 324, 16 ff. *σημ⟨είωσαι⟩ εἰς τὸ ἀπὸ καταβολ⟨ῆς⟩ κόσμ⟨ου⟩*: —

„ 273r „ „ „ 404, 20 ff. *ὅτι οὐ πάντως ὁ προφητεύων προφήτης ἐστίν, ἀλλ᾽ ὅτι ὁ προφήτης πάντως καὶ προφητεύη* [l. -ει].

„ 282r „ „ „ 426, 9 ff. *σημ⟨είωσαι⟩ τί τὸ ἄριστον καὶ τί τὸ δεῖπνον* [Schreiber].

„ 287r „ „ „ 436, 27 ff. *σημ⟨είωσαι⟩ τί ἦν ὃ ἐποίει ὁ κύριος καὶ οὐκ ᾔδει ὁ πέτρ⟨ος⟩* [Schreiber].

„ 302r „ „ „ 472, 33 ff. *σημ⟨είωσαι⟩ τί τὸ δεδοξασμένον πρόσωπον τοῦ μωσέως*: — [Schreiber].

Die letzten, mit *σημείωσαι* beginnenden Randnoten leiten uns über zu solchen, welche historische oder literarische Hinweise enthalten.

fol. 118r zu Orig. IV 20, 5—8 *καὶ βασίλειος ἐν τῇ ἑξαημέρῳ* [Schreiber].[1]

„ 119r „ „ „ 22, 17 f. *σημ⟨είωσαι⟩ ὅτι ὡριγένης δέχεται τὸν ποιμένα:* — [Schreiber].

„ 128r „ „ „ 44, 31—45, 2 *μαρκιωνίσται τρεῖς ἀρχὰς λέγ⟨ουσιν⟩, ἀγαθόν, δίκ⟨αιον⟩ καὶ φαῦλον.* —

„ 137v „ „ „ 69, 24 ff. *ὅρα συμβάλλειν τοῦτο εἰς τὰ* [l. *τὴν*] *ἰω⟨άννου⟩ ἐπιστολὴν λέγ⟨ου⟩σαν· »ὁ ποιῶν τὰ* [l. *τὴν*] *ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν«* [I Joh. 3, 8], *καὶ εἰς τὸ τοῦ θεολόγου· »τὰ ἀχάριστα κτίσματα τὰ τοῦ πονηροῦ πλάσματα«:* —[2]

„ 141r „ „ „ 78, 16 *σημ⟨είωσαι⟩ ὅτι ἰσάγγελοι εἶπεν καὶ οὐχὶ ⟨ὑ⟩περάγγελοι. καὶ βασίλειος ἐν ἑξαημ⟨έρῳ⟩ ἐξ ἴσ⟨ου⟩ τ⟨οὺς ἀγγέ⟨λους⟩ καταξιοῦται* [? oder: *ἐξ ἴσ⟨ου⟩ τ⟨οῖς ἀγγέ⟨λοις⟩ καταξιούμενοι*].[3]

„ 142r „ „ „ 80, 35 f. (81, 1) *μαρκιωνιστὰς λέγει* [Schreiber].

„ 149v „ „ „ 107, 24 ff. [irrige Vermutung] *τὸν κατὰ τοὺς χρόνους τοῦ μαξιμίνου ἐγερθέντα κατὰ τῆς ἐκκλη⟨σί⟩ας διωγμὸν αἰνίττεται:* — [Schreiber].

„ 227v „ „ „ 296, 26—297, 1 [vielmehr 296, 14 ff.] *καὶ μὴν καὶ τὰ τέρατα χωρὶς τῶν σημείων εὕρηται, ὡς ἐν τῇ ὁδῷ τῇ μετὰ τὴν διάβασιν τῆς ἐρυθρ⟨ᾶς⟩ ἀνατεθείσῃ τῷ θεῷ· »θαυμαστός«, γάρ φησιν, »ἐστὶν ἐνδόξως* [l. *ἐν δόξαις*?] *ποιῶν τέρατα«:* — [vgl. Exod. 15, 11. 1].

---

1) [Vgl. über die verschiedenen Bedeutungen von *ἀρχή* Basil. Hom. I in Hexaëm. c. 5. 6. Erich Klostermann.]

2) Dieses Citat aus den Schriften Gregors von Nazianz habe ich noch nicht feststellen können.

3) [Vgl. Basil. Hom. IX in Hexaëm. c. 6: *τελειούμενος ἄνθρωπος πρὸς τὴν τῶν ἀγγέλων ἀξίαν ἀνάγεται.* Erich Klostermann.]

Diese Noten, die zur Hälfte vom Schreiber, zur Hälfte vom Rubricator aus dem Archetypus entnommen sind, verraten gewisse theologische und literarische Kenntnisse und gehen vielleicht auf noch ältere Zeiten zurück. Dasselbe gilt wohl endlich auch von denjenigen Marginalien, die eine Anerkennung des Origenes aussprechen. Es sind folgende:

fol. 125r	zu Orig. IV	37, 7—9	σημ⟨είωσαι⟩ τοῦτ⟨ο⟩ καλῶς πάνυ καὶ φιλοσόφως [Schreiber].
„ 137r	„	„ 68, 26 f.	ὡρ⟨αῖον⟩ νόημα: —
„ 138r	„	„ 71, 18 f.	ὡρ⟨αῖον⟩ νόημ⟨α⟩ [Schreiber].
„ 142r	„	„ 79, 32 f.	σημ⟨είωσαι⟩ τί λέγει [Schreiber].
„ 145v	„	„ 89, 21 ff.	σημ⟨είωσαι⟩ τὸ χω⟨ρίον⟩ ἅπαν. ὡραῖον γάρ: —
„ 147r	„	„ 93, 7 f.	σημ⟨είωσαι⟩ περὶ μαρτύρων [Schreiber].
„ 147r	„	„ 93, 19	σημ⟨είωσαι⟩ περὶ τοῦ λεπροῦ.
„ 151r	„	„ 111, 23 ff.	σημ⟨είωσαι⟩ εἰς τὸ ἀποστολ⟨ικὸν⟩ ῥητόν: — [Schreiber].
„ 198r	„	„ 221, 30 f.	σημ⟨είωσαι⟩ εἰς τὸν Θωμᾶν [Schreiber].
„ 220v	„	„ 280, 10 f.	χρή⟨σιμον⟩ τὸ χω⟨ρίον⟩ ὅλον [Schreiber].
„ 268v	„	„ 395, 17 f.	σημ⟨είωσαι⟩ τὸ ῥητόν [Schreiber].
„ 288v	„	„ 440, 20 f.	σημ⟨είωσαι⟩ καὶ ταῦτα [Schr.].
„ 292r	„	„ 449, 21 ff.	σημ⟨είωσαι⟩ ταῦτα ὅλα περὶ διαφόρων μέτρων πίστεως [Schreiber].
„ 294v	„	„ 454, 19 f.	σημ⟨είωσαι⟩ τὴν καλὴν ἐξήγησιν [Schreiber].
„ 300rv	„	„ 468, 1 bis 469, 16	σημ⟨είωσαι⟩ ὅλον τοῦτο τὸ χωρίον καὶ τοῦτο ἕως ὧδε.
„ 301r	„	„ 470, 13—24	σημ⟨είωσαι⟩ πῶς καλῶς καὶ τὴν ἕνωσιν τῶν ἐν τῷ χριστῷ δύο [νο a. Ras.] φύσεων δογματίζει.

Diese 16 anerkennenden Randnoten sind fast alle — wie man mit Bestimmtheit behaupten kann — vom Schreiber der Handschrift geschrieben. Man darf deshalb vermuten, daß sie schon im Archetypus, von I. Hand geschrieben, am Rand gestanden

haben und wahrscheinlich in eine frühere Zeit zurückgehen, die den Origenes noch nach seinem Wert zu schätzen wußte. Es entsteht nun die Frage, ob man in andern Origeneshandschriften ähnlichen Randnoten begegnet; ist dies der Fall, so läßt sich vielleicht eher über ihren Ursprung eine Vermutung äußern. Nun scheinen mir hier besonders die im Cod. Ven. 47 s. XI., der Haupthandschrift des Philokaliatextes, überlieferten Randnoten in Betracht zu kommen. Auch im Ven. 47 ist ein Prolog, in dem auf die Randnoten hingewiesen wird, vorausgeschickt; dieser Prolog geht aber, da er sich auch in einer Schwesterhandschrift des Ven. 47., dem Cod. Patm., findet, auf den Archetypus (α) beider Handschriften zurück.[1] Den Archetypus wird man auf Grund des Prologs und einer Randnote, in der Bardas Caesar (860—866) erwähnt ist, vermutungsweise dem VII. Jahrhundert[2] zuweisen können. Wenn also die Randnoten des Ven. 47 bis auf dieses Jahrhundert zurückgehen, so darf man wohl dasselbe von den ähnlichen Randnoten des Mon. 191 vermuten, die der Schreiber, nicht der Rubricator, gleichsam als zum Text gehörig in sein Exemplar übertragen hat.

Betrachten wir nun zuerst den von Robinson p. 1—4 seiner Philokaliaausgabe abgedruckten Prolog des Cod. Ven. 47! Es ist klar, daß der Satz (p. 2, 28 ff. Rob.) *οὐ μυθικὸν καὶ Ἕλλησι πρέποντα τὸν περὶ προϋπάρξεως καὶ ἀποκαταστάσεως καὶ τῶν ὁμοίων δογμάτων ἀπεφήναντο λόγον;* [scil. die Herausgeber der Philokalia, Basilius und Gregorius] sowie der Ausdruck (p. 3, 16 f.) *τῆς ἑλληνικῆς Ὠριγένους .. δυσσεβείας* an Randnoten, wie auf fol. 128^{v} und 130^{v} des Mon. 191 erinnert (s. o. S. 5 f.). Ferner ist die Bezeichnung des Ketzerischen in beiden Handschriften ganz ähnlich. Der Prologschreiber des Ven. 47 sagt hierüber (p. 3, 36 ff.): *ὅθεν τῇ τῶν ὑποκειμένων κεφαλαίων συναγωγῇ καὶ ἐκθέσει πάσῃ τὸν νοῦν ὡς οἷόν τε ἦν ἀκριβῶς ἐπιστήσαντες καὶ ταύτην κατὰ δύναμιν βασανίσαντες, τοῖς ὑποβολιμαίοις καὶ νόθοις ἐπὶ μετώπου σημεῖα παρατεθείκαμεν ταῦτα· αἱρετικά· ψεκτά· δι' ὧν ἐκεῖνα ὡς αἱρετικά, ὡς ψεκτὰ κατὰ τοὺς ἰδίους ἕκαστα τόπους ἐστηλιτεύσαμεν.* Dementsprechend finden sich nun von I. Hand an folgenden Stellen

1) Vgl. meine Besprechung von Robinsons Philokaliaausgabe ThLZ. 1894, Nr. 1, Sp. 22 f.

2) Vgl. meine »Textüberlieferung« (TU. 1889) S. 120 f. 124.

diese Ausdrücke des Tadels und der Mißbilligung beigeschrieben: *αἱρε⟨τικά⟩* Rob. p. 21, 19 f. 22, 2 f. 8 f. 29, 32. 32, 9 f. 164, 9, und: *αἱρε⟨τικά⟩, ἕως τοῦ αὐτοῦ* [darüber eine Art *δ*] *σημ⟨είου⟩ εὑρήσεις τὰ ὅμοια* 175, 5 f. bis 176, 28, wo a. R. steht: *αἱρε⟨τικὰ⟩ ἕως* [darüber wieder ein *δ*] *ὧδε*. Nur einmal findet sich *ψε⟨κτά⟩* 24, 1. Beide Bezeichnungen neben einander treten auf 13, 10 ff., wo die I. Hand zuerst *σημ⟨είωσαι⟩* geschrieben hatte, dann aber hinzufügt: *αἱρετικ⟨ὸν⟩ ψε⟨κτὸν⟩ οὐχ ὡραῖον· ἔμψυχόν φησι τὸν ἥλιον εἶναι καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας·*[1] *καὶ διὰ τοῦτο ὡς αἱρετ⟨ικὸν⟩ ψε⟨κτὸν⟩ διήλεγξα.* Dieses Urteil hat aber einem Leser des XIII. Jahrhunderts nicht gefallen, denn er fügt hinzu: *ποῖον αἱρετικὸν ἐνταῦθα λέγεις ὁ ταῦτα γράψας; ὅτι μὲν γὰρ ἐμψύχους καὶ λογι⟨κοὺς⟩ λέγει τοὺς ἀστέ⟨ρας⟩ ὡριγέ⟨νης⟩, οἴδαμεν. ἐνταῦθα δὲ οὐδὲ εἶπεν οὔτε ἐμψύχ⟨ους⟩ οὔτε ἀψύχους.* So findet der mit Unrecht Angegriffene einige Jahrhunderte später in derselben Handschrift seinen Verteidiger. Die I. Hand tadelt den Origenes auch noch an folgender Stelle: 11, 8 ff. *ση⟨μείωσαι⟩ ὅτι σφάλλεται περὶ τὸν χρόνον τὸν* [*τῆς*?] *διδασκαλίας τοῦ σωτῆρος*, während die II. Hand 26, 14 die allegorische Deutung von Stellen wie Mt. 5, 28—30 mit diesen Worten abweist: *ἀλλ' ἡμεῖς ὦ καλὲ καὶ φίλ⟨ε⟩ ὠρίγεν⟨ες⟩ ἀκούοντες τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ εἰπόντος ὅτι »ὃς ⟨ἂν⟩ ἐμβλέψῃ*[?] *γυναικὶ*[?] *π* [*πως*?] *πρὸς ἐπιθυμ⟨ῆσαι⟩, ⟨ἤ⟩ δὴ ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ« εἶτ' ἐπάγοντος· »εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμ⟨ός⟩ σου ὁ δεξιὸς σκανδαλί⟨ζει⟩ σε*[?]*« καὶ τὰ ἑξῆς* [Mt. 5, 28 f.], *πράγματα εἰρῆσθαι ταῦτα ἐξεδεξάμεθα.*

Die Polemik richtet sich also im Ven. 47 ebenso wie im Mon. 191 gegen zu weit gehende allegorische Auslegungen und gegen Abweichungen vom orthodoxen christologischen Dogma. Ebenfalls werden aber auch Stellen anerkennend hervorgehoben. Schon der bloße Hinweis am Rand auf eine Stelle im Text, teils mit, teils ohne kurze Inhaltsangabe, schließt eine Anerkennung in sich, z. B. 9, 16 ff. *ὅτι θεὸς ἀληθῶς ἐνανθρωπήσας ὁ χριστός*; 11, 13 ff. *ση⟨μείωσαι⟩ τὴν ἑρμηνείαν ἐκ τοῦ ϙα ψαλμοῦ*; 11, 19 f. *ση⟨μείωσαι⟩ τὴν ἑρμηνείαν* 12, 24 f. *ση⟨μείωσαι⟩ καλῶς* 11, 11 ff. [vielmehr 14 ff.] *σχό⟨λαζε⟩* [oder: *σχό⟨λιον⟩*?] *πῶς*

[1] Vgl. hierzu die oben S. 5 und 7 aus Cod. Mon. 191 abgedruckten Randnoten mit ganz ähnlichem Inhalt.

ἀναγνωστέον καὶ νοητέον τὴν θείαν γραφήν: — 16, 3 f. [vielmehr 1 f.] *περὶ τριάδος* 17, 4 *ὅρα τί λέγει περὶ τῆς ἀποκαλύψεως ἰω⟨άννου⟩*: — 22, 32 f. *σημείωσαι ἀκριβῶς πάντα τὰ ἐν τῷ τόπῳ.* Ähnlich drückt sich auch die zweite Hand 28, 17 ff. aus: *σημ⟨είωσαι⟩ ἀκριβῶς τὸ λεγόμενον περὶ πάσης τῆς ἁγίας γραφῆς, ὡς πᾶσα μὲν ἔχει τὸ πνευματικόν, οὐ πᾶσα δὲ ἐπιδέχεται τὸ σωματικὸν καὶ κατὰ τὸ ἑαυτοῦ*[?].

Endlich verdienen einige interessante grammatische, historische und literarhistorische Marginalien im Cod. Ven. 47 nähere Betrachtung. Zu 13, 7 (*ἡ προνοίας*) bemerkt die erste Hand am Rand: *ἀντὶ τοῦ καθ' ὃ προνοίας*, 193, 31 (zu *σανθέντες*) *ἀντὶ τοῦ ἀπατηλῶς εὐφρανθέντες· ἔστι γὰρ κίνησις ἀπὸ τοῦ σαίνω σώματος.* — Ferner 24, 17 f. (zu *πρόσωπον*) *ἀφ' οὗ κρυβῆναι οὐκ ἔνι* und 13, 17 ff. (zu *χρεοκοπεῖται*) *τὸ χρεοκοπεῖσθαι· τὸ ὑπὸ χρέους διάξιμον* [vgl. Stephanus Thes. u. Sophokles Lex.] *γίνεσθαι, ἤτουν* [l. *ἤγουν*?] *ἐνάγεσθαι σφοδρῶς καὶ ἀπαραιτήτως σημαίνει.* — Form und Inhalt dürften beweisen, daß diese erklärenden Bemerkungen nicht vom Schreiber der Handschrift verfaßt, sondern aus dem Archetypus derselben abgeschrieben sind. Daß sie von eindringendem Studium des Origenes zeugen, ist klar, daß sie aber von einem genauen Kenner der Werke des Origenes herrühren, auch solcher, die uns jetzt verloren sind, wird durch eine andere ähnliche Bemerkung bewiesen, in der uns ein Fragment aus dem ersten Buche des Genesiscommentars gerettet ist. Sie ist auf fol. 11^{v} zu *ὡσπερεὶ ψυχῆς* (18, 2) von erster Hand beigeschrieben und lautet: *ψυχὴν τῆς γραφῆς φησι τὴν ἠθικὴν ἀναγωγήν, ἣν καὶ τροπολογίαν τινὲς καλοῦσιν· ὡς ἐν τῷ ᾱ τόμῳ τῶν εἰς τὴν γένεσιν ἐξηγητικῶν οὕτως φησί· καὶ πρὸς ἀναγωγὴν διττήν, προτέραν μὲν τὴν ἐγγυτέρω καὶ τρόπους τῆς ψυχῆς τοὺς νῦν ἀπαγγέλλουσαν. καὶ πάλιν μετ' ὀλίγα· ἡγούμεθα δὲ τὰ ἀπὸ τοῦ ἀδὰμ μέχρι τῆς τελευτῆς ἰωσὴφ δηλούμενα κατὰ μὲν τὴν ἐγγὺς ἀναγωγὴν τρόπων καὶ πολιτειῶν ψυχῆς σημαίνειν διαφοράς, ὡς περὶ τούτων διείληφεν ἀκριβέστερον ὁ φίλων.* — Leider findet sich nur eine derartige wichtige Randnote; der Rest, der Erläuterungen zum Text enthält und sicher von demselben Verfasser herstammt, ist wenigstens zur Charakterisierung desselben brauchbar. So bemerkt der Erklärer zu dem Brief des Origenes an Gregorius

Thaumaturgus 64, 9 *εἰ καὶ τὰ ἄλλα κεφάλ⟨αια⟩ ἐκ διαφόρων τοῦ ὠριγένους συνετέθησαν συγγραμμάτων, ἀλλὰ τὸ παρὸν κεφάλαιον οὐδὲν ἕτερον ἔχει εἰ μὴ μόνην ἐπιστο⟨λὴν⟩ αὐτοῦ ὠριγένους γραφεῖσαν πρὸς γρηγόριον, ὃν τινες τὸν θαυματουργὸν λέγουσιν εἶναι*: — Danach kennt also der Marginator die Philokalia genau. Ferner weiß er 204, 2 wenigstens, daß Origenes ein Apokryphon citiert, da er bemerkt: *ἐξ ἀποκρύφου*, und kennt den Freund und Gönner des Origenes, wie die Note zu 42, 24 f. zeigt: *τὸν ἀμβρόσιον αἰνίττεται, πρὸς ὃν πάντα σχεδὸν τὰ ἐξηγητικὰ αὐτοῦ πεποίηκε συγγράμματα*: — Da diese Randnote auch im Cod. Ven. 122 (a. 1343) fol. 304^{r} zu lesen ist, so hat sie sicherlich in dem gemeinsamen Archetypus aller vorhandenen Philokaliahandschriften, den man dem VII. saec. zuweisen kann, gestanden (vgl. den meiner »Textüberlieferung« beigegebenen Stammbaum der Handschriften), und der Verfasser der Noten würde also mindestens in dieses Jahrhundert gesetzt werden müssen. Nun kommt aber noch eine Randnote in Betracht. Die erste Hand notiert nämlich 24, 1 direkt über dem oben (S. 12) erwähnten *ψε⟨κτά⟩* am Rand: *τοῦτο καὶ γρηγόριος ὁ νύσης οἴεται*: —[1] Beide Randbemerkungen, die nicht in eine zusammenzufassen sind, beziehen sich auf die von Justinian verdammte Ansicht des Origenes, daß Gen. 1, 5 nicht wörtlich zu verstehen sei; aber der Verfasser des im Ven. 47 vorliegenden Prologs, der zugleich die häretischen Stellen a. R. bezeichnet hat, kann nicht wohl identisch sein mit dem Theologen, der hier anmerkt, daß jene Ansicht sich auch bei dem rechtgläubigen Gregor von Nyssa fände. Diesen gelehrten Leser wird man zwar recht gut als Autor der erklärenden, aber nicht der bloß tadelnden Randnoten ansehen können. Welcher Marginator ist nun der ältere? Da das *ψε⟨κτά⟩* unter der literarhistorischen Bemerkung steht, so ist — da solche Randnoten, wenn sie überhaupt abgeschrieben wurden, nicht willkürlich verändert zu werden pflegten — die an sich wahrscheinliche Vermutung, daß der gelehrte Erklärer der ältere ist, vielleicht hierdurch auch äußerlich etwas gestützt. Demnach würden die Erklärungen am Rande möglicherweise noch älter als das VII. saec. sein, dürften aber anderer-

1) [Vgl. Gregor. Nyss. in Hexaëm. MPG. 44, 1 p. 76. ??. Erich Klostermann.]

seits auch nicht zu nah an Justinians Zeit herangerückt werden. Jedenfalls erscheint es mir als sehr wahrscheinlich, daß die oben S. 9 aus Cod. Mon. 191 abgedruckten erklärenden und von Gelehrsamkeit und literarischen Kenntnissen des Verfassers zeugenden Randnoten derselben Zeit und vielleicht demselben Verfasser angehören, wie die entsprechenden und nach Form und Inhalt ähnlichen im Ven. 47.

Eine Randnote bleibt noch übrig, die, wie schon erwähnt (S. 11), für die Zeitbestimmung der Vorlage des Ven. 47 von Wichtigkeit, den Schreiber derselben, der weder mit dem Verfasser der erklärenden, noch mit dem der tadelnden Randbemerkungen des Ven. 47 identisch ist, zum Verfasser hat. Sie lautet (zu 25, 28): *ἀλλ' ἡμεῖς ἴδομεν* [l. *εἴδομεν*] *τραγέλαφον ἀπὸ θράκης ἐλθόντα εἰς τὸν οἶκον τοῦ καίσαρος βάρδ(α)· ὃν ἐκάλουν ζόμβρον. ὃς εἶχεν ἐλάφου μὲν προτομήν, γένειον δὲ τράγου, ξανθὸν τὸ χρῶμα, μέγεθος βοός. τί δὲ καὶ γρύπα ἄπιστον ὑποχείριον ἀνθρώποις γενέσθαι, ὁπότε καὶ δράκοντες γεγόνασι χειροήθεις, εἰς μέγεθος τριάκοντα πηχέων τελοῦντες, οὓς ἡ τῶν πτολεμαίων ἐν αἰγύπτῳ φιλοτιμία ἐκτήσατο. οἷς εἰ ἐπὶ νοῦν ἦκεν, ἐκτήσαντο ἂν καὶ γρύπας. πλὴν εἰ μὴ μυθῶδες, ἔφασαν ἀλέξανδρον τὸν μακεδόνα ἅρματι ζεύξαντα γρύπας, ἐπιπολὺ μετεωρισθῆναι τῇ πτήσει τούτων τοῦ ἀέρος*: — Über diese Randbemerkung habe ich in meiner „Textüberlieferung" S. 120ff. ausführlicher gesprochen; hier ist nur hinzuzufügen, daß die oben erwähnten erklärenden Bemerkungen ihrem Wesen nach durchaus von dieser verschieden sind. Der wundergläubige Verfasser der Notiz über den *τραγέλαφος*, der ein eigenes Erlebnis berichtet und dabei allerlei Anekdotenkram hinzufügt, kann unmöglich jene gelehrten theologischen und lexikalischen Erläuterungen verfaßt haben: diese stammen von einem früher lebenden gelehrten Autor, der mindestens ins VII. Jahrhundert zu setzen ist, her. Wenn wir hier auch nicht über Vermutungen und Hypothesen hinauskommen können, so dürften unsere Darlegungen doch wenigstens soviel gezeigt haben, daß die Randnoten der beiden Origeneshandschriften Mon. 191 und Ven. 47 einer eingehenden Untersuchung wert gewesen sind.

II. Berichtigungen und Ergänzungen zu E. Preuschens Ausgabe des Johannescommentars.

Die Philokalia hat für den Johannescommentar nicht dieselbe Bedeutung wie z. B. für die Schrift gegen Celsus oder über die Grundlehren, immerhin sind in ihr zwei Fragmente aus Büchern erhalten, die in der im Mon. 191 vorliegenden Auswahl von neun Büchern vermißt werden. Also war von dem Herausgeber des Johannescommentars auch die Textüberlieferung der Philokalia zu berücksichtigen. Preuschen hat den Text Robinsons abgedruckt und ein paar Nachträge aus der wichtigsten Handschrift, Ven. 47, hinzugefügt. Unbillig wäre es, hier ein näheres Eingehen auf die Varianten der Philokaliahandschriften zu fordern; doch hätte sich wohl eine vollständige Angabe der Varianten von Ven. 47 nicht allzuschwer ermöglichen lassen. Ich gebe aus meiner Collation dieser Handschrift folgende Nachträge und Berichtigungen:

S. **98**, *App.* 5 l. *ἐν*$^{(2)}$ < B | + 14 f. *εἰλήφαμεν* zu *ἐξειλήφαμεν* corr. B^1 | 17 l. *λέξεως* zu *λέξεως τῶν* corr. B^1 S. **99**, 6 l. *Ἕλλησι* S. **100**, 12 l. *διηνύσθησαν* *App.* 4 + *τὸν* aus *τῶν* corr. B^1 | *παραθῶ* B | und l. *ἐπὶ τὸ* aus *ἐπὶ τῶ* corr. B^1 + 12 *αὐτῷ δὲ αὐτῶ* B S. **101**, 9 l. *εὐσυνειδήτως* und verbessere danach im Register S. **102**, 2 tilge *μετὰ ταῦτα* Z. 31 scheint mir *ἐπαγγελλόμενοι* (vgl. 105, 6) ganz richtig, Z. 32 ist aber *ὡσπερεὶ* zu schreiben, ferner im *App.* 3 + *εἰλιγγιᾶν* B 13 streiche die falsche Angabe und schreibe dafür: *πολυλογεῖ ὁ*] *εἰ ὁ* in Corr. B^1 S. **103**, 36 l. mit B$^{1\,corr.}$ *ἀποδεικτικὸν εἶναι τοῦ* *App.* 4 l. *παραλειπεῖν* [= *παραλιπεῖν*] B + 10 *ἐπισκέψαι* B 31 f. + *καὶ ἀνοίγων* B* *ὁ ἀνοίγων* B$^{1\,corr.}$ S. **104** *App.* 4 l. *ἐκάθησεν* zu *ἐκάθησε* corr. B^1 S. **105**, 10 liegt kein Grund vor, *εἶναι* zu streichen. Z. 18 hat die Philokalia *ἐπιδεδώκεις*, wie das Augment hier bekanntlich auch sonst oft weggelassen wird.

Soviel von den Philokaliafragmenten. Wir kommen nun zu der einzigen zusammenhängenden Textquelle des Johannescommentars, dem Cod. Mon. 191. Meine eigene Collation dieser Handschrift, die 1896 angefertigt und 1904 revidiert worden ist, bietet

mir die Möglichkeit, die Collation Preuschens von Anfang bis Ende genau zu prüfen und meine Berichtigungen und Ergänzungen hier mitzuteilen. An allen zweifelhaften Stellen habe ich die Handschrift nochmals genau eingesehen. Wie zu erwarten stand, ist hierdurch auch meine Collation hier und da ergänzt und berichtigt worden; denn eine nicht revidierte Collation wird niemals ganz zuverlässig sein. Meine schon in der ThLZ. 1904 Nr. 24, Sp. 657 ff. veröffentlichten Berichtigungen nehme ich der Vollständigkeit wegen hier mit auf und bezeichne sie mit einem *. Um eine bequemere Benutzung zu ermöglichen, teile ich meine Bemerkungen nicht in Gruppen, scheide nicht Wichtiges von weniger Wichtigem, nicht Druckfehler von Collationsfehlern, sondern reihe alles ungesondert nach den Seiten und Zeilen von Preuschens Ausgabe aneinander; Verbesserungen des Textes, die sich aus der richtigen Lesung von M ergeben, füge ich sofort an der betreffenden Stelle ein.

Vorausschicken möchte ich noch einige Berichtigungen zu dem von Preuschen S. XXIV—XXVI abgedruckten Prolog des Cod. Ven. 43 (V), die mir Erich Klostermann freundlich zur Verfügung gestellt hat; ich selbst habe leider im Sommer 1903 wegen Zeitmangels den Cod. Ven. 43 nicht einsehen können. S. XXIV 6 *πρώτερος*] l. *πρῶτον* mit V S. XXV 40 l. *ναὶ μὴν καὶ τὸ ἀδρανὲς* mit V 41 l. *πᾶσι τε λειμῶσι* (was ich ThLZ. 1904 Nr. 24, Sp. 659 vermutet habe, steht deutlich in der Handschrift) 52 *ἐξηλακόσι*] *ἐζηλωκόσι* V richtig (hiernach ist meine a. a. O. gegebene Correctur: *ἐξητακόσι*, die sich auf Preuschens falsche Angabe stützte, hinfällig) 58 *λόγον*] + *καὶ* S. XXVI 67 *καὶ*] + *τοῖς* 70 *ἀθείας*] *εὐηθείας* V richtig.

S. 3 *App.* 1. Z. l. Minuskeln statt Uncialen (vor dem II. Buch finden sich Uncialen) 9 l. *ἰωάννησ* M* *ἰαννησ* M^corr. 14 l. *σωμ* a. Ras., *ο* über *ω* M¹ S. 4 *App.* 19 l. S. 3, 15 + *20 *οἳ* darüber *εἰ* M^corr., danach ist wohl *εἰ οἱ ἐκ πάσης φυλῆς* (vgl. Z. 29 *οἱ ἀπὸ φυλῶν*) zu schreiben 25 l. *τῖσιν*, darüber ist von M^corr. *τις* geschrieben S. 5 *App.* 6 l. *λόγοσ*] *ο* aus *ω* corr. M¹ (*σ* ist ursprünglich) *22 f. lese ich (als wahrscheinlich) *οἱ* ⟨*τῶν ἄλλων*⟩ *διαφέροντες* S. 6 *App.* l. 8 statt 9 S. 7 *App.* 28 tilge »scheint« S. 8, 5 *ὃ*] *α* darüber *ὃ* M¹ S. 9, 28 *ἂν*] *ἐὰν* wahrscheinlich M 30 l. *τἀγαθὸν* mit M, *τὸ ἀγαθὸν* Br(ooke) S. 10, 19 l. *φασι* *App.* 4 l. *δι' ἀ* auf Ras. S. *11, 28 *ἔτι τυγ-*

χάνουσιν M S. *12, 4 streiche, um den Sinn der Stelle wiederherzustellen, ⟨*οἷς*⟩, setze hinter *ἐφθαχόσιν* ein Komma und tilge das Komma hinter *ἐπιδεδημήκασι* Z. 5 (so Br. richtig) S. **13**, 5 wäre es richtiger gewesen *μηδὲν εἶναι* * *τοῖς σ.* zu drucken, anstatt die Conjectur von V in den Text zu setzen Z. 7 l. *πνεύματι App.* 28 fehlt die Angabe: *λόγ* M, darüber scheint die Abkürzung von *ων* gestanden zu haben; ich schreibe deshalb im Text *λόγων* S. **14** *App.* + 31 *ἡ* aus *εἰ* M¹ 32 l. *ὢν* aus *ὧν* M¹ (Pr. hätte auch S. 14, 10. 15, 29 dieselbe Correctur in M anführen können; 14, 16 ist in M *ὧν* stehen geblieben) S. **15**, 18 l. *ἐστιν* S. **16** *App.* 16 ist das Wort »interpoliert« (statt »corrigiert«) unverständlich S. **17**, 22 l. *Ἰησοῦς App.* 6 l. *τῶν* zu *τοῦ* corr. M¹ S. **18** *App.* + 20 f. *κατασκευάσει*] *ει* a. Ras. M¹ S. **19**, 12 l. *εὐηγγελίσατο App.* 7 das Wort *παρεστήσαμεν* ist ganz unsicher in M, es scheinen davor noch etwa 2 Buchstaben gestanden zu haben S. **20**, 13 *ἄχρι οὗ θῇ πάντας* und 13 f. *αὐτοῦ* bis *ἐχθρός* in M ganz unsicher, das erstere auch unwahrscheinlich. Nach S. 430, 5. 431, 6 (vgl. Origenes II 105, 11) ist Z. 14 *δέ*, von dem ich wenigstens in M keine Spur entdecken kann, zu streichen S. **21** *App.* + 4 *ἐν* a. Anfang d. Zeile nachgetragen M¹ 26 hinter *σώματι* sind in M sicher mehr als 30 Buchstaben verloren gegangen, Z. 25 f. würde ich eher so lesen: *ἵνα μάταια τὰ κατὰ σώματα ᾖ, καὶ τὸ ποιεῖν τὰ σωματικά, ὅπερ ἀναγκ⟨αῖόν ἐστι⟩ τῷ ἐν σώματι . . . . . ὑπάρχῃ.* S. **22** *App.* 10 l. *προπίπτων*, darüber ÷ und a. Rand *σημ⟨είωσαι⟩* ÷ M¹ 19 l. *καθοποιον* von I. H. zu *καθ' οἷον* (Rasur hinter *καθ*) corr. M S. **23**, 17 hinter *πατήρ* + *τό* mit M. Preuschen hat den Fehler von Br. übernommen und dessen Corrigenda (p. XXVII) nicht beachtet. Genau dasselbe gilt von S. 28, 13, wo mit M *τό* vor *πρὸς λέξιν* einzufügen ist. *App.* + 2 *ὡς κατὰ*] außer *ὡ* und *ὰ* erloschen M 3 f. ist die Lesung in M unsicher 7 fehlt vor ⟨*ὃ*⟩ 9 + *ἔστι////* M 30 tut Preuschen seinem Vorgänger Brooke Unrecht, da dieser den erwähnten Fehler in den Corrigenda p. XXVII verbessert hat S. **25** *App.* 7 + *ἐγίνετο* M (und Br.) l. 22 statt 32 S. **27**, 4 druckt Pr. *ἔκρυφέν με* und Z. 5 *ἔκρυφέ με* in demselben Citat kurz nacheinander und bemerkt im Apparat zu 4 »*ἔκρυψεν* M*«; warum läßt er anderswo mit M$^{corr.}$ das bewegliche *ν* weg und hier nicht? Z. 8 muß im Text ein Kreuz vor *τοῦτο* stehn S. **28**, 4 l. *Ἑβραίους* 15 finde

ich keinen Grund, ἣ zu streichen. *App.* 8 l. *πρὸσ τουσ, στ* a. Ras. M 9 l. *αἰνέσεσαν* S. **31** *App.* + 4 *διδάσκει*] ε a. Ras. + 6 f. *ἐργάζεσθε*] wohl aus *-αι* corr. + 20 *νοητά*] *τ* a. Ras. 33 l. *παντῶς*, Ras. über *α* S. **33** *App.* 6 l. *καταχαρίσασθαι* (*ασθαι* compend.) l. *προβλήματι* sicher M S. **34** *App.* 32 l. *πρός τι* aus *πρὸς τί* durch Ras. corr. M[1] (*τ* nicht a. Ras.) S. **35**, 7 war *θύρα* und Z. 10 *ποιμὴν* zu sperren. *App.* 18 steht deutlich *δικαιοσύνη* in M, We(ndland) und Wi(lamowitz) hätten also nicht zu corrigieren brauchen, wenn Pr. richtig gelesen hätte. Ferner steht *τὸ* nicht über, sondern auf der Linie. 21 l. M[1] + 30 *κρινεῖν* (*ει* a. Ras.) M S. **36**, 27 l. *τυχοῦσι App.* 16 l. *βασιλευόμενον οἱ* M S. **37**, 9 l. *ἀλλ᾽ ὁ* mit M (*ἀλλὰ ὁ* stammt wohl aus Br.) S. **38** *App.* + 26 *λογικὸν* aus *λογικῶν* corr. M[1] S. **39**, 2 *τῆς*] *ης* in Corr. M[1], ich vermute, daß zu schreiben ist: *ὅτε* ⟨*τι*⟩ *τῆς τῶν ἀ. ἐξουσίας φαίνεται* Z. 31 l. *σαφέστερον δὴ ἀρχὴ καὶ τέλος* (vgl. oben Z. 21 *ἀρχὴ καὶ τέλος*) S. **40**, 14 *γενόμενοι*] davor scheinen in M am Zeilenanfang noch 2 Buchstaben (*εγ*?) zu stehen. *App.* 24 l. *ὡμοιωμένος*, über *ω*(2) Ras. und *νος* a. Ras. M + 25 *κεκρυμμένως* M (so Br. I 42, 28) S. **43**, 26 l. *Δαβὶδ* S. **44**, 2 *αὐτὸ* M wohl mit Br. in *αὐτὸς* zu corr. *App.* 12 l. *το* a. Ras. S. **45**, 13 druckt Pr. ⟨*αὐ*⟩*τὸς* und gibt im App. *τ̊* als Lesart von M an; aber aus dem Abklatsch ist *οὗτ̊* mit Sicherheit als Lesart von M zu erkennen, wie V gesehen hat. Z. 19 ist ⟨*ἢ*⟩ vor *ὅπερ* einzufügen; Pr. erwähnt diese sichere Verbesserung Huets ebensowenig wie Br. (vgl. meine Abhandlung: Bibelcitate bei Origenes ZfwTh. N. F. VIII [1900] S. 347, und Erich Klostermann a. a. O. S. 273) *App.* + 2 *κρινεῖ* aus *κρίνει* corr. M[1] S. **46**, 3 l. *ἐχθρῶν αὐτοῦ, τὰς App.* *3 l. *ἠλευθέρωνται* M 4 *αὐτοῦ* ist nicht zu streichen 7 l. *φῶς* a. Rand von I. H. nachgetragen 27 l. *ἔσται*, doch *αι* erloschen, M 28 ich sehe *οὐ μὴν* in M, allerdings ist über *υ* ein Teil des drüben fol. 129[r] stehenden *σ* abgedrückt S. **47**, 24 f. hätte Pr. den Wortlaut von M beibehalten sollen. *App.* 5 l. *κατατασσόμενος*] der Schreiber hatte ursprünglich *κατ̊ὰ τ̊οὺς* geschrieben und corrigierte daraus *κατατασσόμενος* S. **48**, 13 l. *πῶς δὴ* nach M, nicht *πῶς δὲ*, wie Pr. nach Br. druckt S. **49**, *15 l. *ἐν ᾗ ἐστι τὰ σημαινόμενα* (vgl. das Wortregister s. v. *σημαίνω*). V hat *τὰ προκείμενα* conjiciert, weil einige von fol. 130[r] abgedrückte Buch-

staben den Schein erwecken, als ob dies dastände. [*App.* *13 liest Pr. richtig] S. 51, 26 l. *ταῦθ' ἡμῖν* nach M (*θ* ist ausgebrochen, aber noch zu erkennen). *App.* 1 l. *τυγχάνοντ, ̊τ* aus *̊τ* corr., M 2 + *ἔχοντος*] *οσ* aus *εσ* corr. M¹ + 3 *ἐστερεῶσθαι*] *ε*(2) a. Ras. von 2 Buchst. M 17 l. *ζῆν* S. 52 *Test.* Z. 3 v. o. l. aut saluator

S. 53 *Test.* Z. 3 v. o. l. 58 f. *App.* 15 l. *τοῦ* $\overset{\varsigma}{\nu\bar{\nu}}$ (Spir. asper aus lenis corr., zwischen den 3 *υ* je eine kleine Ras.) M S. 55, 6 f. druckt Pr. *πρὸς θεὸν* Z. 5 f. *πρὸς τὸν θεὸν* nach M, aber S. 53, 25 *πρὸς ⟨τὸν⟩ θεὸν* [so ist zu corr.]; Br. ist hier consequenter gewesen S. 55, 6 l. *ἐσχηκώς, εἰ* S. 56, 12 setze Kolon hinter *ἐχόντων App.* + 26 *χρυσὸν*] *ο* a. Ras. M¹ S. 57, 26 war zu drucken: *τῶν † ἰχνέων καὶ μετεχόντων αὐτοῦ App.* + 20 *λόγον* aus *λόγων* corr. M¹ S. 58, 11 l. *ἐστι* mit M^{corr} 21 ziehe ich vor, *τολμήσει τις* zu schreiben 28 ist in M überliefert: *καὶ τὴν σοφίαν ἀναπλῶν*, die Endung *αν* ist tachygraphisch über *ι* übergeschrieben, da der Schreiber das vergessene *ἀν* vor *ἁπλῶν* nachholen wollte; er setzte deshalb über *αν* den Spiritus lenis und tilgte diesen über *ἁπλῶν*. Pr. hat die tachygraphische Endung übersehen. Vgl. das Wortregister s. v. *ἀναπλόω* und füge hier 58, 28 hinzu S. 59 *App.* + 28 *ἐκλαβεῖν*] *αβ* a. Ras. und ausgebrochen M 30 *τοῦ*] nur *τ̄* deutlich, vorher 2 Buchst., wahrscheinlich *πο*, ausgebrochen; also: *ποῦ* (?) M

S. 60, 9 l. *βεβαιότερον* mit M, der Fehler steht schon bei Br. *App.* + 5 *ὀχεῖσθαι*] *θα* ausgebrochen M S. 61 *App.* 2 l. *ἀποσείσηται, αι* ausgebr., *η* in Corr., *τ* a. Ras. M + 4 *ζῶντα*] *α* a. Ras., ob *ζῶντα* aus *ζῶν* $\overset{\circ\bar{\nu}}{\tau}$ corr. ? M 7 tilge die Zahl 8, wodurch eine falsche Angabe verursacht wird. Vor *ἐστὶν* fehlt die Zahl 12 (im Text Z. 12 schreibe *ἔστι*, da M¹ das *ν* getilgt hat) + 13 *πρεσβεύῃ*] *η* ausgebr. M 24 M liest *τί* S. 62, 33 l. *ἐπίσκεψαι* mit M S. 63, 17 l. *ποτὲ ἢ ἐν τινὶ App.* + 22 *συναγάγῃ*] *η* ausgebr. M statt 27(1) l. 26. 27 ÷ *καθὸ δὲ πρὸς τὸν θεὸν* a. Rand nachgetragen M¹ (so richtig bei Br.) S. 64 *App.* Z. 2 v. u. l. Z. 28 + 31 *τυγχάνῃ*] *η* in Corr., wohl aus *ει* corr. M¹ S. 65, 1 l. *προσιεμένῳ*, denn *προίεσθαι* findet sich m. W. nur Orig. III 190, 3, und zwar hier in dem ursprünglichen Sinn; sonst gebraucht Origenes immer *προσίεσθαι*, z. B. S. 65, 18. 67, 19 usw. Z. 2 tilge das Kolon 33 l. *εἶσι App.* + 10 *νομίζῃ*] *η* a. Ras. M

S. 66 *App.* 1 ist das *ϱ* über der Zeile von I. Hand, wie die

Tinte beweist. + 27 f. *ἐστεφανωμένον*] *o* a. Ras., ob aus *ω* corr.? M^1 S. **67** *App.* + 1 *ὑπνισχνούμενον* M 10 nach *πνᾱ* steht in M ein kleines Zeichen, das sich auf dasselbe hinter dem am Rand von I. Hand nachgetragenen *καταβαίνον* bezieht S. **68** *App.* + 16 *οὐδενὸς*] *ε* a. Ras. M S. **69** *App.* 5—6 der Nachtrag ist von I. Hand, ebenso 18 *ναι* S. **70**, 10 über *εὐλαβούμενος* steht das Zeichen ·,· in M, welches sonst bei Nachträgen verwendet wird, hier aber vielleicht *δέ* bedeutet, so daß zu lesen wäre: *εὐλαβούμενος δὲ* $M^{corr.}$ (a. R. *σημ⟨είωσαι⟩* M^1) Z. 35 ist *Ὅτι* nicht zu sperren. *App.* 1 *δὲ* von I. Hand nachgetragen. + 6 vor *αὐτῷ*] Z. 14 fehlerhafte Angabe, l. *ἐνέργειαν*, a. R. ÷ *ζ⟨ήτει⟩* l. H. M ferner: *ἀπαγγελλόμενα* $M^{corr.}$, denn in M steht, was Pr. nicht gesehen hat, ein vom Marginator ganz blaß geschriebenes *ἀ* über *επ*. Ferner + 33 *παραμεμυθῆσθαι*] *θη* ausgebrochen, *υ* in Corr. M S. **71** *App.* + 12 *ἀγύμναστον*] *στον* a. Ras. M S. **72** *App.* + 14 f. *ἐξειληφότων*] *o* ausgebr., wohl aus *ω* corr. M^1 + 16 *ὅτε* Br., *ἅτε* M [so Br. I 79, 9 richtig] 20 l. *τῷ*$^{(2)}$ [nicht *τῷ*^{1}] und + *τῷ*$^{(3)}$] *τ* a. Ras. M S. **73**, 33 l. *ἐστὶ* nach M *App.* 11 + *τὸν* aus *τὸ* corr. M^1 17 unrichtig, l. *ζῆν*$^{(1)}$] *ῆν* a. Ras. *ζῆν*$^{(2)}$] *ξῆν* + *ζῶντας*] *σ* a. Ras. ausgebrochen M 29 l. *τὴν* a. Ras. fast ganz ausgebrochen, ursprünglich höchstens ein Buchstabe mehr vorhanden. 33] l. 31 S. **74** *App.* 23] l. 22. 25 + *ἐλαττόνων*] *ε* a. Ras. M S. **75**, 3 *ὑπὲρ παντὸς* nicht zu ändern, da Origenes Hebr. 2, 9 nur diese Lesart kennt (vgl. meine »Bibelcitate« S. 346 f.). *App.* 34] l. 33 S. **77**, 7 setze Komma hinter *κυρίῳ* 13 f. streiche die Anführungsstriche, da kein wörtliches Citat vorliegt. *App.* war 12 f. zu erwähnen, daß in M *εἰ[][]ἡ γὰρ* steht; vor *ἡ* ist ein Buchst. ausgebr., ob *μ*. scheint mir nicht sicher; darüber scheint *ον* geschrieben (das allerdings auch das ausgebrochene *ον* von drüben fol. 140^r sein kann) S. **78** *App.* 27 l. *ἄνθρώποι* (aus *ἀνθρώποι*) M^1 33 war zu notieren, daß in M *Ἰουδὴθ* geschrieben wird, vgl. Orig. II Namenregister S. **79** *App.* 4. 5 ist der Nachtrag in M von I. H. 15] l. 10 (durch den Druckfehler entsteht falsche Angabe) S. **81** *App.* 17 l. *φωτὸσ* aus *φως τὸσ* corr. M^1 S. **82**, 27 l. *σκότῳ* mit M, der Fehler *σκότει* ist wohl von Br. übernommen. *App.* 20 l. von I. H. (dies beweisen die gleiche Tinte und die gleichen Schriftzüge) S. **83** *App.* 10 der Nachtrag ist zwar mit anderer Feder,

aber, wie die Tinte zeigt, von I. H. geschrieben. S. 84, 4 tilge das Kreuz (ebenso E. Klostermann, a. a. O. S. 274) 22 füge *καὶ ταχυτῆτι* hinter *τῇ ὀξύτητι* ein, denn der Nachtrag rührt, wie Tinte und Schriftzüge beweisen, von I. (nicht von II. oder gar III.) H. her; danach ist *App.* 22 zu corrigieren. Sonst ist Z. 22 f. in Ordnung und bietet keinen Anlaß zur Correctur S. 86 *Test.* 25] l. 24 *App.* 6 ist zu streichen, denn das Gesagte bezieht sich auf *παρά* Z. 5, in M steht aber das Compendium von *παρά* (allerdings zum Verwechseln ähnlich dem von *περί*), was schon Br. I 94, 31 verkannt hat, vgl. meine Recension a. a. O. Sp. 246 Z. 9 v. ob. 19 die Correctur a. Ras. ist zwar weniger gut gelungen, aber von I. H. 28 l. *εσ* a. Ras. 31 tilge »aber« S. 87 *App.* 11 l. *ἡλίας*, *η* und *ι* verblichen M, von fol. 145^{r} ist ein Strich rechts neben Iota abgedrückt, dies hat wohl Pr. zu seiner unrichtigen Annahme von späterer Correctur veranlaßt. 13 vgl. S. 291, 4. + 17 *τοῦτο γάρ*] *το γα* a. Ras. M S. 88, *34 l. *πόστος* mit M (der Fehler schon bei Br.) *App.* + 12 *θαυμαστὸν*] *στο* a. Ras. M S. 89, 11 l. nicht *ἵν'* mit Br., sondern *ἵνα* mit M

S. 91 *App.* + 14 *κατήγγειλε*] *ει* aus *ε* corr. M^{1} S. 92, 15 l. *οὐδέν* (*οὐθὲν* M) *App.* 11 l. *ἴσχει* M 17 l. *ἐπαγγέλλουσι* M S. 93 *App.* 16 l. *ὀνομάζοντος* (statt *-τα*) S. 94, 30 tilge die Sterne, da kein Grund zu der Annahme vorliegt, Origenes habe hier contaminieren, anstatt Joh. 1, 32—34 citieren wollen S. 98—105 s. ob. S. 16 S. 107 *App.* 8 l. *ἔσρα* aus *ἔζρα* corr. M^{1}, unter *σ* Ras. 12 l. M^{1} statt M^{2} S. 108 *App.* 27 sind die Correcturen in M von I. H., aber später als der Text geschrieben. Ferner soll in M wohl *υἱός* für *θεός* eingesetzt, aber nicht davor eingeschoben werden; also streiche das »auch« vor »Clemens Al.«

S. 110 *App.* 17 l. *γεγεννημένω* M S. 112, 3 wird *συνκληρονόμα* im *App.* notiert, aber nicht auch zu Z. 21. Ferner was zu 11 bemerkt wird, gehört zu Z. 10, ist aber an sich falsch, da M *συνκληρονόμα* (wie Z. 3. 21) bietet; Pr. hat vermutlich das offene *α* als *η* verlesen S. 113, 18 f. l. *χρεοκοποῦσι* mit M

S. 115 *App.* l. 26 *ὄντες*] aus *ὄντας* corr. M^{1} S. 116 *App.* 7 muß es heißen: *ἐξολεθρευθήσεται* aus *ἐξολοθρευθήσεται* corr. M^{1} S. 118 *App.* 21 l. l. H. + 33 f. *καταγαγόντων*] *αγαγόντων*, davor 2—3 Buchst., jedenfalls nicht *κατ*, eher *προ* [*συν* l. Stählin], ausgebrochen M S. 119 *App.* 15 l. *πρὸς*^{1} 19 l. von I. H.

S. 120, *6 *μὴ προσιέμενός τε τὴν* lese ich nach M 12 fehlt

im Text *τὴν* vor *ὀνομαζομένην* *15. 18. 19 l. *τῷ* mit M (abhängig von *ἀρκεσθήσεται* Z. 14) *App.* 22 *πνεῦμα* ist a. Ende d. Z. von I. H. nachgetragen M S. **121**, 9 bietet M nicht, wie Pr. angibt, *προ . . νομένη*, sondern *προ . . γομένη*, denn das *ο* ist in den vorhergehenden Buchstaben hineingezogen, dies geschieht wohl bei *γ*, aber nicht bei *ν*. Danach ist zu corrigieren: *προ⟨σα⟩γομένη*, vgl. 394, 27 (*πεῖραν τῇ γυναικὶ πρ.*) Z. 15 l. nach M *ὁ Ἰωάννης*, der Artikel fehlt auch bei Br. *App.* + 24 *τοὺς* über d. Z. M[1], was Br. I 125, 28 notiert S. **122** *App.* + 15 *πυθομένων*] *ο* a. Ras. M 17 + *γεγενημένον*] *ο* a. Ras. M S. **123**, 30 setze vor *ἤ* Komma statt Punkt S. **124** *Test.* 12 + Vgl. Pamphil. Apol. 8 (Lom. XXIV 397). Im *App.* fehlt: *2 *καὶ*[1]] *ἐν* M S. **125**, 9 f. liegt Confusion vor. Vermutlich sind beim Satz die falschen eckigen Klammern von *καὶ* (Z. 9) aus den vor und nach diesem Wort fehlenden Anführungszeichen herausgewachsen. Z. 10 ist ⟨*ὁ*⟩ *χριστὸς* und Z. 9 *ἐστιν* zu schreiben. *App.* 15 l. *ἆρ' εἰ* 22 l. *ον* völlig ausgebrochen, kann auch *αν* gewesen sein S. **126**, 35 setze Komma vor *ἐάν*. *App.* 16] l. 13 S. **127** *App.* 2 l. *ἰδού*, doch *ου* ausgebrochen M 16 l. *αυξῆσαι* S. **129**, 5 f. l. *γέγονε* 12 *χείλεσί* [vgl. oben zu 27, 4] Z. 24 ff. scheint zu viel gesperrt zu sein. Denn die Worte *μαθητοῦ μὲν χώραν διδούς* und *δούλου δέ* enthalten das Urteil des Origenes über Herakleons Ansicht und sind deshalb ebensowenig zu sperren, wie die Worte: *τῇ μεταβαλλούσῃ εἰς λόγον* (Z. 25) und *τῇ ἀπὸ ἤχου εἰς φωνήν* (Z. 25 f.), die nicht wörtliches Citat, sondern nur dessen Umschreibung darstellen S. **130**, *20 wahrscheinlich hat in M *προπεμφθέντες* gestanden, vgl. S. 165, 3. 351, 30 S. **131**, 27 ff. ist eingerückt, als ob es sich um Ansichten Herakleons handelte. Erst von S. 134, 2 ab liegt ein Grund zum Einrücken vor. Z. 30 l. *συγκατατιθέμενοι* S. **132** *App.* + 17 *ἐπιπλήσσονται* [so] M[1] 19 + *ἐπιπληκτικὸς*] *ὸς* aus *ῶς* corr. M[1] 27 l. *τοὺς* zu *αὐτοὺς* corr. M[1] (wie Br. richtig angibt) *32 l. *ἀπὸ* und *ὑ* über *ἀ* M[1] S. **134** sind Z. 5 nach vorhergehendem Kolon die Worte *οἷς μόνοις ὀφείλεται τὸ βαπτίζειν* als wörtliches Citat aus Herakleon (wie Origenes ja deutlich genug sagt) zu sperren. *App.* 7 l. *τινὰς* M* *τινὰ* M[1corr.] 20. 29 l. 18, 19 (statt 17, 32) S. **135** *App.* 28] l. 26 und + 27 *ἐξομολογουμένοις*] *οισ* wohl aus *ουσ* corr. M[1] S. **137** *Test.* + 8 Luk. 3, 8. *App.* 32 l. *αὐτὸ τοὺς* Br. S. **138**.

16 ist *οὐδὲ* vor *ὁ προφήτης* nach M hinzuzufügen. *App.* + 2 *ὑμῖν* aus *ἡμῖν* corr. M¹ 28 l. *τοῦ* M* S. **139**, 27 war nach Analogie von S. 131, 24 *μέσος* [*δὲ*] zu drucken. *App.* 11 steht in M vor *τὸ*(2) das Zeichen ⊰ und a. Rand dasselbe Zeichen von I. H., das bedeutet aber nicht, daß M¹ dieses Wort streichen will, sondern daß ihm hier eine Corruptel vorzuliegen scheint. 27 l. M¹ a. R. ⊰ *αὐτός ἐστιν ὁ* S. **140**, 1 *ἑαυτὸν* bis Z. 4 *τυγχάνον* von Pr. fälschlich als Worte des Herakleon gesperrt. Diese Worte enthalten ja gerade das ungünstige Urteil des Origenes über die vorher citierte Ansicht des Herakleon! Natürlich ist auch im Wortregister s. v. *ἀμαθία, ἁμάρτημα, κοινολογία* entsprechend zu ändern. *App.* 6 l. *ἄλλοῖσ χρὴν* [d. h. *χρῆν*] M¹ S. **141** *App.* 20 l. *ἦ* M + 33 *αὐτὸν* aus *αὐτῶν* corr. M¹ S. **145**, 31 l. *κἀκεῖ App.* 14 + *ὅς γε*] *σ* u. *γ* a. Ras. M¹ S. **146**, *App.* 12 in M steht: *περὶ δὲ τοῦ δὲ* und a. R. das Zeichen ⊰ also ist *περὶ τοῦ δὲ* von I. H. zu *περὶ δὲ τοῦ* corr., und dieser Correctur ist V gefolgt. + 14 *τὰ* nachgetragen M¹ S. **147** *App.* 7 *να* ist von M¹ später eingefügt, die Correctur ist von derselben I. H., die Pr. Z. 15 richtig so bezeichnet. + *11 *ἔκραξε* aus *ἔκραζε* corr. M¹ S. **148**, 4 war *δηλοῖ* zu sperren. *9 corrigiere *εἰμὶ ἐγὼ*, wie M richtig liest S. **149**, 21 l. *λέγουσιν*, denn es ist inconsequent, hier gegen M das bewegliche *ν* wegzulassen und z. B. Z. 13 (*ἔοικεν*) und Z. 23 (*ἔστιν*) zu setzen, während es hier in M expungiert ist S. **150**, *31 l. nach M *Ὠνάν, ὅ ἐστιν Test.* Z. 2 v. o. l. p. 202, 62 *App.* + 26 *ἐπιστρεφεστέρους*] *εφεσ* auf breiter Ras. M¹ 34 + *με*] *μ* a. Ras. M S. **151**, 5 hätte Pr. lieber das in M Überlieferte mit einem Kreuz davor im Text belassen, als durch eine unsichere Vermutung ersetzen sollen S. **152** *App.* 6 + *δυνηθῇ*] *υνη* a. Ras. M 18 l. *τὸ*] *τὰ, τ* a. Ras. und *αὐτονοειται* M 26 l. *δη* (*η* corr. aus *υ*) M S. **154** *App.* letzte Z. schr.: 18 *αἰγύ* M + 20 *Ἰησοῦ*] *ῑησοι* M 27 l. *το τ* [= *τό τ'*] M S. **155** *App.* + 17 *γενηθήτω*] *η*(2) a. Ras. M¹ 25 + *πλήσεται* M¹ S. **156** *App.* 26 l. *σειῶν* und 34 l. *σιῶν* M S. **157** *App.* + 26 *βλέπειν* M S. **158** *App.* + 20 ⟨*ἡ*⟩? S. **159** *App.* 14 l. *τῇ* S. **162**, 22 *συνηυδόκησεν* (so M, dagegen z. B. 243, 18 *εὐδόκησεν*, 165, 32 f. *εὐτρεπισμένοις*) fehlt im Reg. *App.* 23 liest M *κατεμοῦ* 25 die Lücke beträgt in M 23 mm., d. h. einen Raum für mindestens 6, vielleicht 7—8 Buchstaben S. **163**, 11 f. l. *συμπεριενεχθέντας App.* 23 +

τοιαῦτοι M 26 f. + δηχθέντων] η aus ει corr. M¹ S. **164**, *11 corrigiere ἀπαληλιμμένων nach M 20 l. συμπαραμένει (vgl. 165,21. 167, 1) S. **165**, 10 ist a. R. 175ʳ und im Text der Strich zu tilgen, ferner hier und 24 πλῦναι und 19 mit M ἔστιν zu schreiben S. **166** *App.* 16 l. ἄξιος M* ἀξίως Mᶜᵒʳʳ. S. **167**, 13 tilge das Kolon S. **168** *App.* 9. 11 l. ἀλα M und dementsprechend im Text ἅλα S. **170**, 21 steht in M nicht ἐπίστευσεν, wie Pr. druckt, sondern ἐπίστευεν S. **171**, 8 l. ἔνεστιν *App.* 19 die Correctur ist nicht von »junger Hd.«, sondern vom Corrector, der ungefähr gleichzeitig mit dem Schreiber anzusetzen ist. 24 + καταλιπὼν] ι a. Ras., wohl aus ει corr. M¹ + ναζαρὲθ, ν a. Ras. M¹ S. **172**, 22 f. l. ἀπομνημονευθέντων *App.* 30 l. οὔτε¹] S. **173**, 16 l. γέγονεν *App.* 4] l. 5. Was ἀρχὴν bedeuten soll, ist rätselhaft, da sowohl Z. 4 als auch 5 in M deutlich ἀρχῶν steht. 18 l. καταλειπῶν M (daher wohl die Ausgg. καταλείπων) 31 l. ⟨ἐρεῖ τ'⟩, wie im Text S. **174**, 4 l. πλείοσιν (πλέοσιν M) wie Z. 31. 28 l. προσθοῖτ' *App.* + 3 παρέστιν, ιν a. Ras. M 4 l. αὐτὴν + 15 ὁ ὁ ϑὲ M 17 l. οὕτως 27 l. ἱστορία 28 l. πρόσθοι τὸν ὄντα M S. **175**, 12 f. l. ⟨τοῦ⟩ τούτων und im App. verbessere dementsprechend: 12 ⟨τοῦ⟩ + We. Z. 33 l. γέγονεν wie Z. 32 S. **177** *App.* + 5 ὁ über d. Z. M S. **178** *App.* + 10 οὐδαμῶσ aus οὐδαμοῦ corr. M¹ S. **179**, 18 l. ἐγὼ S. **180**, 26 schr. mit M ἀναγέγραπτο *App.* + 2 δοκἄμην M¹ 16 streiche »viell.« S. **181**, 6 l. υἱὸς 25 Δύντος *App.* 7 ἐξήλθεν M 14 ist die Angabe als falsch zu streichen, da in M εἰς und nicht ἐκ (wie Pr. verlesen hat) steht. Dafür konnte notiert werden, daß in M die Worte λέγων καὶ ἦλθεν εἰς Καφ. doppelt geschrieben sind. + 16 ἐν εξουσί ἦν M 26 l. wahrscheinlich ἀσθένϊαν [= ἀσθένειαν] Mᶜᵒʳʳ. aus ἀσθενιειαν [?] M* S. **183**, 17 l. εἶπεν S. **184**, 27 setze Komma vor ἵνα 33 l. εἰδῇς, rücke die Zahl 35 eine Zeile höher und corrigiere *Test.* 34 in 35. *App.* + 8 ἁμαρτονόντων M + 24 εἶναι] ει a. Ras. M¹ S. **185**, 7 streiche das Kolon hinter δέ 26 setze Komma vor ἕως 28 l. ἐστὶν *App.* 16 + ἐπιτελεσθῆσεται, σετ a. Ras. M S. **186**, 18 l. ἐστίν *App.* + 31 φάγοντα M 35 + οὐσιν τρίψετε M S. **187**, 17 tilge das Komma. *App.* + 22 γεγονέναι M S. **188**, 1 setze Komma hinter καταβαίνων, 3 hinter ἄρτου, tilge Komma 17 vor πρὸς, 18 hinter λόγου, 24 hinter πνεύματι, tilge Kolon 7 hinter ἔπιεν. *App.* 20 ist ungenau und unverständlich. In M ist von I. H. die Variante

$\sim$ *ἐκλυτώτερον* beigefügt, sie gehört zu *πλαδαρώτερον*, wie dasselbe Zeichen darüber beweist. Vermutlich hat sich der Schreiber geirrt, denn die Variante paßt vielmehr zu *ἐκλελυμένον*. Ferner stehen über *πλαδαρώτερον* — was Pr. hier hätte angeben müssen — von II. H. die Worte *χαῦνον ἢ ἀσθενὲς* als Erklärung des seltenen Ausdrucks S. **189**, 14 konnte Pr. *τροφὴ* (infolge des Schreibfehlers *προφὴ* zu *προφητεία* geworden) ruhig in den Text setzen (vgl. Z. 17) S. **190**, 17 *τὸ* steht in M, brauchte also nicht von We. gefunden zu werden. *App.* 3 l. *κατὰλειπῶν* + 20 *αὐτὸ* aus *αὐτῶ* corr. M[1] S. **191** *App.* + 25 *σπήλαιον*] *η* a. Ras. M[1] 32 l. *σπήλαιον*] *η* ausgebr., wahrscheinlich auf ausradiertem *λ* geschr. M[1] S. **192**, 9 f. ist sowohl Text, als auch Apparat in Verwirrung geraten. In M steht: *μετὰ πολλὰ γεγονέναι μετὰ ἑτέραν αὐτοῦ παρὰ τὴν ἐπιδημίαν τοῖς Ἰ.* Pr. hat das zweite *μετὰ* als fehlerhaft erkannt und gut zu *κατὰ* verbessert, macht aber den Fehler, a) im Apparat 9 statt 10 und b) im Text Z. 10 *τὰ* statt *κατὰ* zu drucken — eine Confusion, die in einer kritischen Ausgabe nicht hätte vorkommen dürfen. Übrigens ist Z. 10 besser ⟨*ταύτην*⟩ *τὴν ἐπιδημίαν* zu schreiben. *App.* 1 l. nach *καὶ*[(1)] + 15 *εὐθέως*] *ε*[(2)] a. Ras. M[1] 22 + *πῶλον*] *ω* a. Ras. M[1] 24 f. + *ἔκραζαν*, über *αν* Ras. M, nicht unwichtig, weil dies ebenso gut aus *ἔκραζον* (so V), wie aus *ἔκραξαν* (so Pr.) entstanden sein kann. + 26 f. *εἰσελθόντος*] *τος* aus *τες* corr. M[1]

S. **193**, 30 ist mit M *τὸ* vor *πλῆθος* einzufügen; wegen der Angabe *App.* 30 (*ἅπαν τὸ* T) hätte hier Pr. die Lesart von M doch nicht vernachlässigen sollen S. **194**, 10 l. *ἐστιν App.* + 4 *πάσχα*] *χα* a. Ras. M[1] + 14 *ῥητὸν*] *ρη* a. Ras. M[1] 27 + *τὴν*] *τὸν* M S. **195** *App.* 7 l. *ἀπόλλοντας* M 13 l. *ἐπαγγελία* M

S. **196**, 12 f. l. *δέ ἐστιν App.* 12 l. *καὶ ὁ* (darüber *οὐ* u. *ζήτει*) *εἰ οἵοντε* M S. **197**, 11 die Vermutung von We. würde vollständiger wohl so lauten: *ὡς οἶμαι καὶ*] *καὶ οἶμαι ὡς* 19 hinter *τραπεζιτῶν* am Zeilenende ist wohl nur ⟨*πλῆθος*⟩ ausgefallen, vgl. Z. 14 *πλῆθος ἐμπόρων App.* 32] l. 33 S. **198**, 27 l. *τούτων* ⟨*τῶν*⟩ *γ. App.* 6 l. *γρα* ausgebrochen (nur *γε* »verlaufen«) M

S. **199** *App.* + 2 *ὄχλον* M 7 l. *εἴη* S. **200** *App.* 18 f. l. *βλαχίαν τὶ ἀνεμφαίνουσιν* M S. **201**, 13 tilge das Komma 26 setze Komma statt Kolon. *App.* + 28 *κειμένων*] *έ* a. Ras. M[1] + 30 *λόγον* aus *λόγων*(?) M[1] S. **202**, 13 l. ⟨*ἄν τις*⟩. *App.* 5 + *παλαιοὶ*] *παλαιὶ* M 13 l. *εἵκασεν* M + 24 *παντὸς*] *αν* ausgebrochen M

S. **203**, 4 tilge das Komma, 17 setze Komma statt Kolon. *App.* + 7 *ὑμῶν*(1) aus *ἡμῶν* M¹ S. **204** *App.* + 3 *ἀκριβέστερον*, doch *ον* in *ου* corr. M + 27 *λοιπὰ*] *λο* undeutlich M S. **205**, 13 l. *σώζεσθαι* *App.* + 17 *ἀπάντησιν αὐτῶ κε* a. Ras. M 25 + *ἐπιβεβηκὼς*] *ε*(2) a. Ras. ausgebr. M + 29 *θυγθαγατέρα* M S. **206**, 23 hat Pr. fehlerhaft *τὸν* vor *ἄνθρωπον* (Z. 23 f.) ausgelassen, obwohl es deutlich in M steht. *App.* 2 + *τὸν ἐν* M 32 l. *εἰσίει* aus *εἰσὶ ει* corr. M¹ + 34 *τὸν ἔξω* M S. **208** am Kopf l. II 17 Z. 7 hat Pr. statt des richtig überlieferten, von *τοῦ αὐτοῦ* abhängigen *θεῷ* mit Unrecht *θεοῦ* in den Text gesetzt; daß er dieser Schlimmbesserung selbst nicht traut, zeigt App. 7. *App.* + 17 *πλὴν τῶν* M S. **209** Kopf l. II 18 f. *App.* + 16 *ἀπεκρίναντο* M S. **210**, 7 l. *φησιν* 16 l. *Ἐζεκιὴλ* nach M 30 setze Komma hinter *μου* *App.* 18 l. *ἔθηκεν*, *εθ* u. *κ* a. Ras. | *πεδίου*] *ε* a. Ras. 27 *ποίος* M S. **211**, 5 f. l. *συμπληρούντων* 30 setze Komma hinter *τοῦτον* S. **212** *App.* + 22 *ὁ* vor *υἱός* von M¹ nachgetragen

S. **213**, 2 setze Komma hinter *τοῦτον* S. **214** *App.* + 10 *ανθρώπω*, *θ* a. Ras. M + 25 *τῆς* nachgetr. M¹ + 35 *ἀπροσπλοκος*, über *ο*(1) Ras. und *πλοκ* a. Ras. M S. **215**, 20 setze Komma vor *ναὸν* *App.* 2 l. *ἀγωνίσμένοις*, *ένο* a. Ras., *ις* nachgetr. M¹ + 33 *τοῦτο* aus *τοῦ* M¹ S. **216**, 7 setze Komma vor *ὅτε* 13 l. *συμβαστάζων* 32 setze Komma vor *ὅταν* *App.* + 18 *ἄγγελοι*] *λοι* a. Ras. M¹ + 19 *ἐξουσίαι*] *ι*(1) a. Ras. M¹ + 20 *τρισχίλιοι*] *ιο* a. Ras. M¹ S. **217**, 13 l. *συμπελεκᾶν* 28 setze Komma vor *πῶς* *App.* 3 (bei Pr. steht fälschlich 1) l. *ἰῦ* M 13 (zu der falschen Angabe von Pr. vgl. 218, 24) l. *σαλομῶν* M + 26 *παντὸς*] *ὸσ* a. Ras. M 29 l. *οἰκοδομῆσθαι* M S. **218**, 10 l. *ἐτύγχανεν* *App.* + 4 *τὸν*] *ν* expungiert M¹, faßt also *τὸ ἰσαίτατον* als Object auf 5 + *βέβαιος*] *βε* a. Ras. M¹. Die folgende Angabe, daß M *κάλιστα* biete, ist falsch, vielmehr steht hier ganz deutlich *μάλιστα*, das *μ* ist hier genau so geschrieben, wie auch sonst in derselben Zeile und anderswo. + 24 *ὁ σαλωμῶν* M (vgl. S. 217, 13, wo Pr. vermutlich diese Stelle, S. 218, 24, gemeint hat). + 28 *ἐφϊστήμη*, *ϊ* aus *η* corr. M¹ S. **219**, 12 setze Komma vor *πῶς* 17 hätte Pr. *τι ἀνάλογον* mit viel mehr Recht, als andere Vermutungen, in den Text setzen können. *App.* 19 l. *παραδέξωνται* 30 l. *ἡχμαλωτεύεσθαι* M u. stelle es vor *λαόν*] S. **220** *App.* + 2 *κρυστάλλοι*, *ο* a. Ras. M + 8 *πόλεις* M 16 f. *σύμτριμμα* M 16 l. 17 + 19 *ἀνατολῆ* erloschen und von II. H. nachgezogen M

S. 221, 34 l. ἐστὶν *App.* + 15 γὰρ übergeschr. M¹ 21 l. οἷς] οισ u. rechts neben σ das γ von γινώσκειν S. 222, 27 z. T. abgedrückt M

S. 222, 26 ist statt des fehlerhaften ἐπίστευσεν mit M ἐπίστευεν zu lesen, vgl. Z. 31 u. S. 224, 3. *App.* + 3 f. βλέπετε καὶ οὐκ z. T. ausgebr. M + 22 εἴδους] δο a. Ras. aus δι corr. M¹ + 32 τοῖς(2) erloschen M S. 223, 3 tilge das Kolon hinter κρίνεται 29 l. πιστεύουσιν S. 224, 30 l. μεμαρτύρηκεν *App.* 12 ist λαμβ. voranzustellen 15 + ἀνθρώπου] fast ganz ausgebr. M

S. 225, 9 warum steht nur hier die Form mit μ im Text? *App.* + 10 τοῦ(1)] το a. Ras. M¹ S. 227 *App.* + 16 τοῦ] τούτου M (und Br. im Apparat) 32] l. 31 S. 228, 5 liegt kein Grund vor, das überlieferte πενομένοις (παινομένοις, ε aus αι corr. M¹) in πεπονημένοις zu ändern S. 229 *App.* 14 l. φησὶ 16 l. πνήσαι S. 230, 13 steht nicht ῥήματα, sondern, wie Br. (I. 251, 30) richtig angibt, ῥήματα ἃ in M; ob danach ῥήματα ⟨ἦν,⟩ ἃ zu schreiben ist? 16 ἀφ' ἧς bis 18 αὐτῶν ist besser als Parenthese zu betrachten. Z. 19 setze Komma statt Kolon. *App.* 6 muß es heißen: καὶ(1)] und 11 ἦν¹] ἢ MV S. 232, 20 setze Komma vor ἐὰν *App.* + 12 λέγοντες M 32 falsche Angabe, es muß heißen: παρατιθεῖσαν, doch ι aus ε corr. M¹, daher liest V παρατιθεῖσαν S. 233, 15 ist nicht notiert (auch nicht von Br.), daß M εἶπεσ liest. 22 l. ἀνακύψαι mit M 33 setze Komma vor ἵνα S. 234, 18 l. σωτήρ, φησίν, εἶναι, vgl. Z. 10

S. 235, 27 tilge das Kolon vor δηλοῦντα und setze eins hinter σύζυγον 28. 29 die Lücke scheint eher hinter ἄνδρα, als hinter αὐτόν angenommen werden zu müssen. *App.* 5 ist die Angabe von Pr. falsch, in M steht: φυσεικῆ [aus φύσεικὴ corr. I. H.] κατασκευῆ [Rasur über α¹ und τ] S. 236, 12 l. ἐστιν 26 f. l. ὃ ἐστιν S. 237 *Test.* 24 l. Ἱεροβοὰμ und Ιεροβοαμ, wie bei Lagarde steht. *App.* 19 l. φρονοῦν τῶ M S. 238, 21 l. δὲ *App.* 9 l. ἐνθάδερά τευμα 22 fehlt die Angabe: προσκόπτειν M

S. 239, 10 setze Komma vor ὅτι 20 setze Komma statt Kolon vor ὅτι· *App.* + 9 ψευσαμένη M + 24 ευελεγχατα [so] M S. 240, 20 l. συμπεριφέρωνται 21 setze Komma vor ἵνα S. 241 *Test.* + 1 vgl. Röm. 16, 25 f. (steht bei Br.) 17 (2. Z.) l. ἧς ἔδωκεν, denn es ist doch anzunehmen, daß Pr. die Stelle mit der von ihm gemachten Verbesserung (Antilegomena, S. 52, 27) habe abdrucken wollen. *App.* 2 l. χῦ M + 25 δὲ] δεῖ M 27 was die Worte: »letzteres richtig« bedeuten sollen, ist unklar. Hält Pr.

die Form στρατιᾷ für richtig, warum setzt er sie nicht in den Text, oder bezeichnet wenigstens, nach der sonstigen Gewohnheit, das angeblich falsche στρατείᾳ mit einem Kreuz im Text? S. **242**, 12 tilge das Komma. *App.* 18 l. ἀποκτειννυντι (was Pr. als Acut angesehen hat, gehört zu ει), letzte Z. l. VI 70 und III 329

S. **243**, 12 ist μέντοι γε und Z. 30 ὅτι nicht zu sperren. Z. 23 setze Komma vor πῶς *App.* 3 l. τὶ + 6 οἱ übergeschr. M[1] S. **244**, 21 tilge das Komma vor καὶ und 25 das Kolon hinter θεός *App.* + *4 ζητήσας M 5 l. ἀληθινοὺς] S. **245**, 30 l. γάρ ἐστιν *Test.* Z. 3 v. o. l. sit et diversum ab; Z. 5 v. o. füge 24 vor »Augen« ein; letzte Z. 33] l. 30. Ferner konnte zu Z. 5 Orig. I 72, 15 ff. 267, 3 ff. verglichen werden. *App.* 3 steht m. E. deutlich in M παρισταμένου (Br. richtig) S. **246**, 1 setze Anführungszeichen vor καὶ und hinter οὐδεμία und Z. 2 vor und hinter φῶς (vgl. Z. 3). Z. 25 ff. ist nicht genau genug behandelt, Pr. mußte hier ohne Änderung das, was in M steht, angeben. Z. 26 l. καταναλισκονόμεν ... Ferner war Orig. II 140, 7 ff. III 138, 15 ff. zu vergleichen, um eventuell daher etwas zur Textherstellung zu gewinnen. *App.* 5 l. ορατὸν, darüber Spuren von ausradiertem ων 13 (2. Z.) füge hinter σκότει ein: (so Orig. II 75, 15) und (3. Z.) setze hinter σκότῳ (vgl. Orig. II 221, 11) und verbessere: c. Cels. VI 66 (Orig. II 136, 27). + 23 εἰ δε νοῦ ἐστὶν M S. **247**, 24 tilge das Kolon. *App.* + 12 εἰς] εἰ M 13 l. ὁπῶντες (Br. richtig) + 14 προὴν M S. **248**, 7 u. 20 setze Komma vor πῶς 14 (15) druckt Pr. συνσεισμός, aber S. 155, 10 (mit M) und im Register συσσεισμός. Solche Ungleichheiten sind störend und sollten vermieden werden. Z. 20 ist in M keineswegs γνῶμεν. sondern (was Pr. nicht notiert) γυνῶμεν überliefert, woraus sich mit leichtester Änderung sicher als Lesart der Vorlage συνῶμεν ergibt; so ist also im Text zu corrigieren. S. **249**, 7—9 waren die Worte Herakleons zu sperren. *App.* 18 l. προσον S. **250**, *8 versäumt Pr. anzugeben, daß M μόνον liest. *App.* + *10 αἰνέσεσαν M 20 l. κατακλισθεῖς M S. **252**, 10 l. ἀλαζονείας 16 l. ἐστὶν *App.* 21 a. E. + 281, 3. 30 l. ἐξουθενοῦσης M S. **253** *App.* 9 (1. Z.) + 296, 9 (2. Z.) + 296, 9. 31 a. E. l. ρεβέκκαν M S. **254**, 17 l. ἔμελλεν S. **255**, 3 l. αὐτὸν 16 l. τοιοῦτο mit M (wo Z. 28 τοι οὖτ̊ steht) 21 l. φησιν 29 war καὶ τὸ nicht zu sperren *App.* 27(1)] l. 20. 28 schiebe vor επ ein: πέπισται, S. **256**, 2 Ῥαββεὶ und Z. 19. 21. 23 Ῥαββὶ S. **257**, 11 l. δέ φησιν

13 l. M *ἀποκλισθείσαις Test.* 24 war auch Orig. II 367, 17 zu citieren. *App.* 7 l. *ἀντιδειπνησθῆναι* und füge in der 2. Zeile des App. 4 vor 6—7 ein; ferner 3 Zeilen weiter l. ⟨*ἐκείναις*⟩ *ταῖς ἀ. μ. π. ἄξιον* S. **258**, 10 tilge das Komma S. **259** *App.* 26 l. *λέξειν* S. **260**, 14 l. *Μή τις* 27 setze Komma vor *ἵνα* (vgl. 261, 20) 29 desgl. vor *ὅτε* 30 desgl. vor *ὅπερ* S. **261**, 9 setze Komma vor *ὅτε* und 10 vor *ἅπερ* 20 ist im Text des Citats Joh. 4, 34 *τοῦ θεοῦ* zu streichen, da dies in M fehlt (Pr. notiert nichts), vgl. S. 260, 28. 261, 6. 263, 15. Es ist wohl wegen *τοῦ θεοῦ* Z. 19, aber ohne Grund, in den Ausgg. eingesetzt worden. 21 l. *γοῦν φησιν App.* + 18 *ἔσται* aus *ἔστιν* (w. e. sch.) corr. M¹ + *18 *χωροῦν*] *χωρούντ̄* M wohl sicher S. **263**, 1 notiert zwar Br., aber nicht Pr., daß in M steht: *ἀλλὰ διὰ τὴν* 19 war *ἔλεγεν* als zum Herakleonfragment gehörig zu sperren. 34 setze Komma vor *καὶ* und *ὅτι*, vgl. S. 267, 28 f. S. **264**, 27 l. *Ἰακώβ φησι App.* 28 l. *ἔτι* über d. Z. S. **265**, 6 a. R. l. 214ᵛ 24 l. *εἰσιν App.* + 3 *ἑωρακότες* M 8 l. *προηγ* S. **267**, 29 l. *εἰσιν* (vgl. S. 263, 34) 30 macht Pr. den Fehler, das Verbum *κεῖται* vor *τὸ* auszulassen. 31 setze Komma hinter *ὑμῶν* 32 desgl. vor *κάτω* 33 desgl. vor *μετεωρίσαι* und tilge 32 das Komma vor *μὴ App.* *7 + *Τὸν*] *τὸ* M S. **268**, 22 hat M *ἑωρακότων* S. **269**, *28 lese ich in M *καὶ ἐκ τοῦ* mit Wahrscheinlichkeit. *App.* 12 l. *ὁ* S. **270**, 10 setze Komma vor *καὶ* S. **271**, 31 setze Komma statt Kolon, 33 Komma hinter *ἐπαγγελιῶν* Z. 32 ist an *αὐτόθεν* nichts zu ändern; im *App.* fehlt 32 *αὐτόθεν, οὗ* über *ὁ* M¹ S. **272**, 14 setze Komma hinter *ἕν* und 36 vor *καὶ* S. **273** *Test.* 8] l. 7 *App.* 22 a. E. l. Pr | *χωρηγούντων* S. **274**, 8 u. 9 setze Komma vor *καὶ* 26 Warum ist hier *σύνσωμα* nach M, aber nicht auch Z. 25 *συνκληρονόμα* nach M gedruckt? *Test.* 1] l. 2 *App.* + 28 *λόγοι*] *λόγον* M (29 *ἐσφραγισμένον* ist von Pr. angegeben, bei Br. [I 301 App. 28] liegt die Sache gerade umgekehrt)

S. **275** *App.* + 16 *χαίρῃ*] *η* a. Ras. M¹ + 31 *περιμίνοντες* M S. **276**, 23 l. *ὃ δὲ ὗ.* 31 l. *φησίν App.* 32] l. 31 S. **277**, 4 setze Komma vor *καὶ App.* + 23 *ψυχαῖς* M (Br. hat es I 305, 4 App.) 30 M¹ liest so: *πρὸσ τοῦτο* [so] S. **278** *App.* 6 + *πλάττονται*] *ον* a. Ras. M¹ 21 l. *ἰδέαν* S. **279**, 4 Da bei den *εἰς ἕτοιμον καρπὸν εἰσελθόντες* (Z. 7) von *κόπος* nach Z. 8 nicht die Rede sein kann, so ist *κόπος* verdächtig. Es steht

aber gar nicht in M, sondern σκοπὸς, wie Br. (I 306, 24 App.) angibt, während Pr. darüber schweigt. Noch schlimmer ist es aber, daß Pr. Z. 5 die Worte: καὶ ὕδατι (vor καὶ κόπῳ einzufügen) ausläßt. *App.* + 6 τῆμέλουσιν, ε a. Ras. M 23 l. ἀνωτέρων + 24 τρόπον ganz erloschen M S. **280**, 1 l. *Πολλοὶ App.* + 22 αὐτὸν] αὐ ausgebrochen M S. **281**, 8 setze Kolon hinter φησιν und Z. 17 hinter ἡμέρας 22 setze Komma vor οὔτε S. **282** *App.* 13 l. ὡσ εἰ M S. **283**, 18 a. R. l. 222r S. **285**, 27 setze Komma vor ὅτε *App.* 34 falsche Angabe, denn Br. liest nicht ἀπολωλεκότων (was durch S. 334, 4 gestützt wird), sondern ἀπολελυκότων (was hier nicht paßt, da man vielmehr διαλελυκότων erwarten müßte) S. **286**, 12. 26 und später an mehreren Stellen (vgl. 287, 7 φραγελλίῳ] γε a. Ras. aus γγε M[1]) liest M constant φραγγέλλιον, was wenigstens das erste Mal hätte notiert werden sollen. [Z. 16 glaubte ich, daß η τί οὖν τηλ. in M zu lesen sei, wie auch Br. im Apparat (I 315, 5) notiert; O. Stählin hat aber gesehen, daß jenes η das von fol. 223v durchscheinende η von ἧς S. 287, 21 ist.] *App.* 14 + S. 195, 19. 197, 20. 15 l. μη ει ποιείτε + 17 κν, κ a. Ras. M + 30 ποιεῖτε] ει aus η corr. M[1] S. **287**, 26 l. ἐποίησεν *App.* 6 + u. das zweite λ später hinzugefügt S. **288**, 10 f. l. *Καφαρναούμ App.* 13 falsche Angabe, denn Br. druckt I 317, 13 ἐπιβάλλομεν ἐν νῷ, Pr. dagegen richtig ἐπιβάλλομεν νῷ S. **290** *App.* + 8 προλάβη, hinter ο kleine Ras., wodurch σ getilgt scheint, M S. **291**, *8 liest M καὶ παρὰ (nicht καὶ περὶ wie Br. und Pr. unrichtig angeben). 22 Da M τὴν βασιλείαν hinter φησί wiederholt (was Pr. nicht notiert), so scheint es mir richtiger, das erste Mal τὴν βασιλείαν zu streichen und das zweite Mal beizubehalten. 31 tilge das Kolon 33 setze Komma vor εἰς *App.* 16 l. ετ a. Ras. 28 l. αγνεία, γν erloschen M 31 + κινηθεὶς] κεινηθεις? M S. **292**, 12 setze Komma vor δεῖται 20 tilge das Kolon. *App.* 4 fehlt die Angabe, daß M νείκος [= νίκος, da ει wie so oft für ι gesetzt ist] liest S. **293**, 5 und 16 tilge vor καὶ das Komma *App.* 8 fehlt: ἀποδεδεχθαι M S. **294**, 14 l. τοιοῦτο mit M *App.* + 5 γινομένη M (was Br. I 323, 27 im Apparat notiert) S. **296**, 10 l. τίσιν mit M 21 a. R. l. 227v 30 l. ἐστιν 35 setze Komma vor λέγεται (vgl. S. 297, 2) *App.* 9 l. μὴ τοι οὔτ 19 l. ἴδη τὲ S. **297**, 7 l. ἐστιν *App.* + 8 ἐβδόμῳ] ἐβδό a. Ras. M S. **298**, 11 setze Kolon vor

ἡ μ. und 18 Komma hinter ἤδειτε S. **300** *App.* 3 l. S. 318, 4 8 + ἀδελφοὶ] α aus δε corr. M[1] 32 l. εἴ τις] ἤ τις M S. **301**, 5 setze Komma vor εἰ S. **302**, 16 l. φημι 29 setze Komma vor καὶ *App.* + *32 τῷ < M S. **303** *App.* 4 + θεόν] θν̄, ν a. Ras., aus υ corr. M + 9 ἀπ᾽] α a. Ras., ob aus ε corr.? M[1] S. **304** *App.* 4 wäre vor allem E. Klostermanns Verbesserung ἐκκεχυμένην (Orig. III 65 Test. 7 ff.) zu erwähnen gewesen (vgl. zu Versäumnissen dieser Art GGA. 1904, 4 S. 273). 13 + ὄντι] ὅτι M (so Br. II 8, 6). 25 ist unverständlich, was die Nummer 47 bedeutet. + 31 θεός erloschen in M S. **305**, *6 füge mit M πατέρα τὸν (was Pr. fehlerhaft im Text ausläßt) vor πέμψαντά με ein (vgl. S. 250, 3. 475, 4). *App.* 7 l. θεωρακῶς 19 l. εἰ πὲρ 28 ist in M ὁνᾶ ganz gut zu lesen S. **307**, 13 l. πάντως und im *App.* 13 παντῶς M S. **308** *App.* 2 l. εἰπῶν M S. **310**, 4 setze Komma vor ἔνθα 18 desgl. vor ἵνα *App.* + 18 θεοῦ διδόντος] θῦ̄ δίδο a. Ras. M S. **311**, 21 l. ὅτι statt ὅτε *App.* + 22 ἐλῃλύθει] ει aus η corr. M[1] S. **312**, 8 l. ἔστιν 25 l. δικαιοσύνῃ *App.* + 25 οἱ] εἱ aus οι corr. M[1] S. **313**, 21 setze Punkt hinter αὐτῆς 27 Komma hinter ἐλθεῖν *App.* + 16 εὐλογήσωμεν M S. **314**, 6 l. χρό⟨νος⟩ 12 setze Komma hinter, statt vor ἤδη 15 sperre ὑμεῖς S. **315**, 11 setze Komma hinter αὐτῶν und Punkt hinter Βεελζεβούλ 12 l. βίβλοις mit M, der Fehler βιβλίοις steht auch bei Br. 28 setze Komma hinter τόπον *App.* + 11 ᾧ ὄνομα] ὤνομα [= ὄνομα?] M S. **316**, 3 ist der Beginn des neuen Abschnitts weniger passend, als z. B. S. 315, 24. Z. 17 l. πατριαρχῶν. *App.* 6 + ἀπαγγέλλων] λ[2] nachgetr. M[1] S. **317**, 9 setze Komma vor ἔνθα *App.* 6 ist nicht bemerkt, daß das καὶ durch einen Strich darunter getilgt ist 7 falsche Angabe, M hat: ἀπαλλάξαντος S. **318**, 24 setze Komma statt Punkt 26 l. διστακτικῶς *App.* 28 l. ἐξελεύσεται S. **319** *App.* 14 l. 313, 17 und corrigiere die Zahl 18 in 15 + 24 τὸ nachgetragen M[1] S. **320** *App.* 30 l. κατηλίθιον S. **321**, 12 setze Komma vor ἤ und Z. 21 vor οὕτως 28 l. τόποι[οἱ] κάτω (der Fehler in M wohl aus Dittographie zu erklären). *App.* + 25 ἔχει] ἐκεῖ M S. **322** *App.* 1] l. 21 S. **323** *App.* + 5 ναὸν[(2)]] ναοῦ M S. **326** *App.* 9 l. ἢ καὶ] ἦν M S. **327** *App.* (1. Z.) füge hinter »sonst« ein: (doch τὸ) S. **328** *App.* + 21 γενέσεως] προγενέσεως M S. **330** *App.* 30 l. εἰσόντες S. **331**, 34 setze Kolon hinter θυμοῖς *App.* + 33 ἀδίκος, ο a. Ras. M S. **332** *App.* 6 + γομάρ-

ρας M S. **335** *App.* + 4 κω, ω z. T. a. Ras. M S. **337**, 1 ist ἢ nicht einzuklammern, da es deutlich in M steht. *App.* + 29 ὑφήγησιν] σιν a. Ras. M S. **339** *App.* 9 in M steht über ἵν eher α als ω, vermutlich soll es ἵνα bedeuten, jedenfalls nicht εὖ, wie Pr. meint. 24 l. ἐστε bis 25 Ἰσαὰκ übergeschr. M¹ S. **340** *App.* + 2 γήρᾳ] η a. Ras. M 6 hätte Pr. die 5 wörtlichen Citate des Joh. Comm. anführen müssen, die με aufweisen. Danach sollte man das Wort auch hier erwarten, und αὐτὸν Z. 14 scheint darauf hinzudeuten. 9 + ἄνον aus ἄνω corr. M¹ S. **341**, 28 das Komma ist eher mit Br. vor, als mit Pr. hinter πάλιν zu setzen S. **342**, 26 l. ἀναγάγῃς *App.* (1. Z.) füge 9 vor τὸ ein und corrigiere 26 in 27 S. **344**, *11 ist das von Pr. ausgelassene τῶν vor τοῦ διαβόλου einzufügen. *App.* 15 + τέκνων] νω a. schwacher Ras. M¹. Ein zwingender Grund, τέκνων Z. 15 u. 16 in τέκνον zu ändern, liegt nicht vor, vgl. z. B. S. 355, 18 S. **345**, 5 fehlt die Angabe, daß M δύναται (abgekürzt geschrieben) bietet S. **346**, 2 l. μήποτε mit M S. **347**, 7 folgt Pr. in der Schreibung von θρυλεῖν (so M) ohne Grund dem V, der die Schreibung mit λλ vorzieht, während ersteres durch die hs. gesicherte Überlieferung von c. Cels. (Orig. I 62, 23. 66, 6) bestätigt wird S. **348**, 22 f. l. ἀντιστρέφον *App.* 21 l. εἶπεν M S. **351**, 1 l. νοήσεις (so Br. II 61, 26 i. Text) mit M 33 l. ἐστὶν S. **352** *App.* 21 + Ἰησοῦ] ιν̄ M λόγον] ογο erloschen M S. **353**, 7 setze Komma vor καὶ *App.* + 12 ψεῦδος] δο a. Ras. M + 16 οὖ] οὐ, darüber οὖ M¹ 19 + μηδὲν] δὲν übergeschr. M¹ + 24 die Angabe, welche Br. im Apparat II 64, 31 richtig hat, daß M τοιοῦτον δὲ γεγ. liest. 29 + ἐπὶ erloschen M 31 + οὖ erloschen M S. **354** *App.* + 1 ἡμεῖς M (was Br. II 65, 10 hat) S. **355**, *17 l. mit M ἀπαλείψαντες (vgl. S. 164, 11). *App.* stelle 12 und 13 um 13 + χοϊκοῦ] ϊ a. Ras. M + 22 ὅτι] τι a. Ras. von 3 Buchst. M + 25 πρῶτος M S. **357**, 36 l. ἐστὶν *App.* 34 ist es wahrscheinlich, dass in M ἀπελογησάμεθα gelesen werden muß S. **358**, 21 l. φασιν *App.* 7 corrigiere die falsche Angabe aus M, wo ἑτερούσιος steht. + 18 ταύτην] ταῦτα M

S. **359**, 5 ist εἰρήσθω nicht zu sperren Z. 8 druckt Pr. wie Br. ἐθέλειν und sagt in den Nachträgen S. 668 »S. 359, 8 l. θέλειν st. ἐθέλειν wie M hat«. Das soll doch wohl heißen, daß M ἐθέλειν habe. In M steht aber deutlich θέλειν. *App.* 8 + λόγου] γο erloschen M 30 l. κατοποσον, vor ο(1) Ras. M. Danach ist

κατὰ ποσὸν zu schreiben, das in den Text gesetzte κἂν ἐπὶ ποσὸν liegt zu weit von dem Überlieferten ab S. **360** *App.* 2 l. ἢ ὀργῆς M S. **361**, 22 u. 23 tilge das Kolon. *App.* + 8 πάντες] τεσ a. Ras. M¹ + 32 *Elς* a. Ras. M S. **362** *App.* + 17 ἀναστήσονται] στή a. Ras. M S. ***363** *App.* 31 ist »τόπω, corr. V‹ zu streichen, da in M τόπ̄ = τόπος steht; allerdings ist neben dem übergeschriebenen *o* etwas von fol. 253ᵛ abgedrückt

S. **365**, 7 fehlt die Angabe, daß M παριστανται liest S. **366**, 6. 15 druckt Pr. ἱστήκει mit M, warum nicht auch S. 363, 32? S. **367**, 14 l. κατὰ τινὰ *App.* + 33 ὁρατὸν] ὁ a. Ras. βαθύτερον] wohl aus -έροις corr. M¹ S. **369** *App.* + 20 κατὰ] κα a. Ras. + 21 εἰρημένον] *o* a. Ras. M S. **370**, 15 hat M ἀνεγέγραπτο (dagegen s. o. S. 180, 26) *App.* 1 ὀτερεαν wohl schon vom Schreiber in στερεα corr. + 22 κατανοοῦντες] κα a. Ras. 31 l. S. 359, 35 S. **372**, 20 l. φησιν 32 l. κατωρθωκότα (der Fehler in M u. bei Br.) *App.* 23 l. γείνεται M + 26 γένηται M (Pr. hat wohl beides verwechselt) S. **373** *App.* 33] l. 34 S. **374**, 32 setze Komma vor ἵνα *App.* 10 l. εἴσονταί τι] ἴσονται τε [so] M

S. **375**, 5 tilge das Kolon 6 l. λέγουσιν 19 l. πᾶσιν S. **376**, 24 setze Komma vor ὅταν *App.* 3 l. κατα 24 l. ελέγχον + 33 ἡγεμονικὸν] μο a. Ras. M S. **377**, 5 f. ist πρὸς ὃν nach M zu schreiben. Daß Pr. dies für richtig hält, beweist die Aufnahme der Correcturen τινα (Z. 1) und φέροντα (Z. 4) in den Text. Der Fehler πρὸς οὓς ist wohl von Br. übernommen S. **378** *App.* + 11. 12 τοὺσ ἀτιμάσαντας] σ ἀ a. Ras. M S. **379**, 29 l. ἐστιν *App.* 16 l. του τε M S. **380**, 23 tilge das Kolon 29 setze Komma hinter ζῷα 30 tilge das Kolon hinter θεῷ 32 setze Komma hinter ἐρεῖς *App.* 29 l. ἑτέρα S. **381** *App.* 4 l. ἡ vor ἁμαρτία ebenso S. 384, 19 S. **383** *App.* 10 l. ἐφάσκομεν 24 l. ουδενὶν τῶ 27 l. ἐνοήσαμεν S. **385**, *27 l. ἐγένετο [τὸ] πρὸς Ἱερεμίαν dagegen 28 l. ἐγένετο πρὸς Ἡσαΐαν nach M S. **386**, 17 setze Komma vor ἕως 34 l. ἐστιν *App.* + 11 εἰρημένον] *o* a. Ras. 25 + αἰσθήσεις] ή a. Ras. S. **387**, 1 warum nicht τὸ ἑξῆς mit M? *App.* *26 l. ἔρ τῶν [so] M S. **388**, 1 setze Komma hinter μου S. **389**, 3 l. ὃ ἐστιν 9 l. ἓν S. **390** *App.* + 12 ἀδελφοῦ] δε a. Ras. corr. M + 18 σπηλαίου] πη a. Ras. M 24 ἔμελλεν γενέσθαι] M hat: ἔμελλ"γ////////σθαι, d. h. ursprünglich wohl ἔμελλεν γενήσεσθαι 25 l. ἐστὶν S. **391** *App.* + 2 δὲ] δῆ M S. **393**, 7 setze Komma hinter ὅτι 8

hinter λύπην 23 l. ἵν' nach M *App.* 11 l. ἀμετρω S. **394**, 34 a. R. ist 268ᵛ eine Zeile tiefer zu rücken S. **395** *App.* 4 l. τούτω S. **396**, 7 liegt kein Grund vor, das zweite ἄν zu streichen; es ist zu lesen: οὐκ ἂν ἠκοῦσθαι εἴποιμεν ἂν τὸν Ἰησοῦν, μέλλοντα ἀκούεσθαι, ὅτε ... 22 setze Komma hinter μου 23 Kolon hinter ἀκούεις 31 setze Komma hinter ὁ θεός

S. **397**, 13 setze Komma vor ἵνα *App.* + 3 συνεδέδετο] $\overset{||||}{\sigma}$ ἐδέδετο M S. **398**, 21 setze Komma hinter λόγῳ 32 l. ἐστιν *Test.* fehlt 7 Prov. 5, 22 wie bei Br. *App.* + 14 καὶ κάλυπται M 36 + εἰσιν] ιν a. Ras. von 3—4 Buchst. M S. **399**, 12 setze Komma vor πότερον und 35 hinter ἀνέστησεν S. **400**, 5 setze Komma hinter αὐτόν *App.* 21 l. εἰδόντες M + 22 δεδυνημένον] ο a. Ras. M S. **401**, 20 setze Komma hinter αὐτόν *App.* 8. 12 l. ἐπαγγελείας 13 l. ἐπεφέρεται + 21 ἐλθόντες] ο a. Ras. M S. **402** *App.* 7 ἀγοούντων [so] noch gut zu lesen M + 11 f. περιϊστήκεισαν M + 20 τὸν Ἰουδαῖον M S. **403** *App.* + 19 ἀφῆκαν] ν a. Ras., wohl aus $\overset{\iota\nu}{\sigma}$ corr. M + 34 κατ' erloschen M S. **404**, 16 l. ἀλλὰ mit M *Test.* 27 l. Num. 23, 7 *App.* 2 l. διδασκαλεία M + 27 μεσοπαταμίας M S. **405**, 8 l. ἀλλὰ mit M (vgl. z. B. 420, 9) 9 tilge das Kolon hinter διώξῃ(2) *App.* + 1 τοιοῦτον] ο(3) a. Ras. M 16 wie inconsequent manches behandelt ist, sieht man z. B. hier: S. 405, 16 und 468, 18 ist gleichmäßig in M ὑγίαν überliefert; aber dort druckt Pr. ὑγιείαν (wie Del.), hier ὑγείαν, und im Wortregister S. 658 führt er ὑγεία und ὑγιεία getrennt auf. + 28 πρεσβυτέρων] ων a. Ras. + 33 πρεσβύτεροι] πρεσβυ a. Ras. M S. **406** *App.* 33 + εἰσήγαγον] ο a. Ras. M S. **407**, 1 steht ἱστήκεισαν in M 26 l. Ἄγουσιν *App.* + 2 αὐτοῦ nachgetragen M¹ + 15 ἀποκρίνῃ] η wohl aus ει corr. M¹ S. **410** *App.* 9] schreibe 17 f. u. stelle um 17 l. βαλαὰμ M* βαλαὰκ Mcorr. + 18 f. Βαλαὰκ] κ aus μ corr. M¹ 19 f. ἀποτολμῶν] ἀπο unsicher M 21 (2. Z.) l. »die Worte sind Dittographie zu πνεῦμα θεοῦ πονηρὸν Z. 20« S. **411** *App.* + 8 ἐπηρώτησεν] η(1) aus ει M¹ + 17 τῇ a. Ras. 21 l. φυλιστιαίοις M 25 l. διαλαβεῖν MV 32] l. 28 und corrigiere φησὶ + 30 εὑρί[σκεται τὸν] erloschen M S. **412**, 1 setze Komma vor ἵνα *App.* 16 war zur Erklärung des Fehlers ἀνθρώπους zu drucken: εἰς ἀνθρώπους M S. **413**, 2 setze Komma vor οὐκ 30 tilge das Komma S. **414**, 1 ist τοῦ[το] zu schreiben, denn in M steht deutlich τοῦτο. Was Pr. als ω

angesehen hat, ist von drüben fol. 277r Z. 1 (ἡ vor σοφία S. 413, 1) abgedrückt. 20 corrigiere ἀφ' οὗ nach M 25 tilge das Komma 30 l. φησιν *App.* + * 25 ἢ λέγομεν] ἢ ÷ λέγομεν u. a. Rand ÷ οἷς [= οἷς] M1. Also hat M1 so lesen wollen: ἑαυτοῖς ἢ οἷς λέγομεν, was zu dem Vorhergehenden (Z. 23 f.) vortrefflich passen würde. 27 war zu notieren, daß bei dem ersten εἶπεν nur ει in M ganz sicher ist. + 32 αἴτι[α πο]τε verblichen M **415**, 2 setze Komma vor ἵνα S. **416**, 5 liest M (was Pr. nicht mitteilt) richtig γενήσονται, davor τῶ, vermutlich ist so zu ergänzen: εἰς ἕ⟨ν, καὶ οὕ⟩τω γενήσονται ... *App.* + 15 συναγαγωγόντες M + 18 ἀποκτείνωσιν] ει a. Ras. + 24 τί am Anfang der Zeile nachgetr. M1 S. **418**, 6 setze Komma vor εἰ 23 l. οὐ *App.* + 2 ἁμαρτωλωτέροις] ι a. Ras. M 23 l. κατέσχη τὸ μὲν M S. **420** *App.* 14 l. στήρα + *26 f. ἐφύτευσαν M S. **421** *App.* 26 l. αὐτο, über το das Compend. für ὸν M S. **423**, 12 setze Kolon vor πρὸς S. **424**, 2 l. ἐστιν (vgl. Z. 4) 6 ist nach M zu schreiben: αἱ ἐντολαί, ἃς διδόασιν, denn ἃς steht in dieser Form in M: ἐντολαἃς αἱ = ἐντολαί, ἃς, wie Br. richtig aufgelöst hat S. **426** *App.* 30 l. τὸ] τὸν M (wie Br. richtig angibt II 149, 30) S. **427**, 15 f. l. ἢ τὰ ὀλίγῳ τ. κ., wie Br. hat. Denn in M befindet sich vor ὀλίγῳ am Anfang der Zeile eine Rasur, wo τ̈ gestanden haben kann, am Ende der Zeile vorher ist ἢ durch Abreiben des Papiers oder Rasur getilgt. *App.* + 20 δὲ τοὺς und [νομι]ζόμενα z. T. erloschen, πολλοὺς undeutlich M 32 streiche τὴ S. **428** *App.* + 1 ὁλομωνος M + 8 θυραιὸν, ὸ a. Ras. M, l. 9 statt 8, ferner 28 + βεβλημένη, ος über η(2) M + 31 αὐτῷ] ᾶ τῶ, wohl aus αυτοῦ corr. M1 S. **429**, 20 l. τί ἐστιν 20 f. l. πρόσ(σ)χωμεν (ebenso 471, 4. 12, M hat προσχῶμεν) 22 hätte Pr. lieber im Text ἐν τῷ χριστῷ drucken sollen, da diese Lesart durch das Folgende bestätigt, und κυρίῳ als Schreibfehler erwiesen wird S. **431** *Test.* 5 l. 15, 25. 26 *App.* 6 f. war auf die Differenz mit S. 430, 5 hinzuweisen S. **432** *App.* 1 l. ἱστήκεισαν 17 l. η ausgebr. M S. **434** *App.* 10 + ι a. Ras. 11 l. εμοὶ + 20 μὴ a. Ras. M S. **435**, 34 f. liest M ganz deutlich und richtig, wie Br. nach Del. und Lom. druckt: τάχα ὑποβάλλει νοῦν τοιοῦτον (scil. τὸ εἰρημένον Z. 32). Pr. bietet im Text: τάχα ⟨ἂν⟩ ὑποβάλλοι νοῦν τοῦτον und notiert fehlerhaft im App. 34: »⟨ἂν⟩ + Pr. | ὑποει οὖν, corr. We.« Daß We. statt des richtigen Indicativs den

Optativ gesetzt habe, ist ebenso unglaublich, wie daß er die Vervollständigung seiner Correctur dem Herausgeber überlassen haben sollte. *App.* + 2 κε, ε a. Ras. + 16 εἶναι] αι erloschen M S. **436** *App.* 10 + ὅλους] ὅλ////ς M, ob ω oder ου unter der Rasur gestanden hat, ist ganz unklar; hierdurch erhält die Lesart der Catene ὅλως grössere Bedeutung S. **437** *App.* 13 l. ἱστήκει

S. **438**, 6 setze Komma vor ἐπὰν S. **439**, 19 schreibe ἐὰν ... ποιήσῃς statt ἐὰν ... ποιήσεις (vgl. Z. 32), ferner Z. *31 γινόμενος, denn so, und nicht γενόμενος (was Pr. wohl von Br. übernommen hat), liest M richtig. *App.* 5 verbessere: γίννεται, γ a. Ras. und über αι Ras. M 9 l. ποιῆσαι + 28 ἐγειρομένῳ] γε und ο a. Ras. M S. **441**, 19 l. γέγονεν S. **443**, 1 l. πλεῖον ἔστιν S. **444** *App.* + 9 δουλεύοντεσ M 22 l. εὐπορεῖ 25 M liest: κελεύοντ .. αἱ vor αἱ kann nochmals αι gestanden haben. Also: κελεύονται αἱ (?) M S. **445**, 13 setze Komma vor ἵνα 14 l. ἆρ᾽ (mit Fragezeichen Z. 20 hinter ἐμοῦ) 17 setze Komma (st. Kolon) hinter ἐμοῦ 25 tilge das Komma hinter ποιῆσαι, setze Kolon (st. Punkt) vor εἰ 28 setze Komma hinter πόδας *App.* + 20 δυσωπεῖ] υ a. Ras. S. **446** *App.* + 1 f. μείζον M 7 l. ἰδεῖν

S. **448** *App.* 2 + ἐπήρεν, πη a. Ras. M 10 l. ἀποστόλω M 24 war die Vermutung von E. Klostermann: πτερνισμὸν anzugeben

S. **449**, 15 l. ἐστιν *App.* + 6 μερίδη M S. **450** *App.* + 14 μεγέθει] ε(3) a. Ras. M 19 l. τελειως S. **451**, 26 l. ἐστιν (vgl. Z. 33) *App.* 8 l. ἀποδεικνύηται **452**, 32 setze Komma vor πόσῳ *App.* 18 l. λειπειν S. **453**, 18 l. ἔστιν *App.* + 26 ἀρχιερέα] έα a. Ras. M S. **455** *App.* + 24 ἅπαξ] ᾰ a. Ras. M S. **456** *App.* 1 + διαπίπτῃ] π(1) undeutlich a. Ras., nur die rechte Hasta erhalten, und πτ scheint aus π von I. H. corr.; daher hat wohl V διαλίπῃ geschrieben. 23 l. σημειώσῃ M S. **457** *App.* + 13 παραδωσω M + 18 ἑωρακότος M S. **458** *App.* *7 l. πρότερον in προτερων corr. M¹ + 10 οὐκην, η a. Ras., wohl aus α corr. M¹ 15 l. ὄψῃ] η a. Ras., wohl aus ει corr. M + 22 προδοσίᾳ] προδόσει M (so Br., Pr. schweigt über die Lesart von M)

S. **459** *App.* + 2 f. τοιοῦτος] τοι a. Ras. und erloschen M

S. **461**, *33 f. stelle nach M so her: ὅπερ ἐὰν οὕτως ⟨ἔ⟩χῃ, ἐσόμεθα ἀπολογησάμενοι .... Denn vor ἐσόμεθα haben in M am Anfang der Zeile höchstens 2—3 Buchstaben gestanden, die jetzt hier bis auf End-η verschwunden sind; dagegen ist auf dem gegenüberliegenden fol. 298ʳ der deutliche Abdruck von χ noch erhalten,

sodaß mit Sicherheit ⟨ἔ⟩χῃ, was auch dem Sinn nach am besten paßt, zu lesen ist. *App.* 4. 7 ist folgendermaßen zu schreiben: 4 θέλω μεν εἶναι ως M* θέλω μένειν ἕως M² und 7 θέλω μεν εἶναι ως M* θέλω μένειν ἕως M² (Preuschens αιως M* also nicht richtig). + 23 υἱὸν (Comp.) a. Ras. M S. **463** *App.* + 7 λαμβανόμενον] νον durch Abklatsch undeutlich S. **465**, 4 war bei ζητήσαι ein Absatz zu machen S. **466**, 11 l. εἶπεν *App.* 29 l. ωνησῃ S. **467**, 7 νῦν allein ist nach M unwahrscheinlich. Aus den Spuren in der Handschrift muß man eher καὶ νῦν (vgl. S. 469, 9) erschließen, als νῦν, wie der Schreiber von V. Hauptstütze für καὶ (= κ mit Abkürzungsstrich) ist außer dem erhaltenen ersten Grundstrich des κ auch der noch erhaltene Gravis rechts oben neben dem Buchstaben, der wahrscheinlich κ gewesen ist. Pr. hätte mindestens einen * vor νῦν setzen sollen S. **468**, 25 war Absatz bei εἰ zu machen. *App.* + 10 ὁμογενὲς] γ a. Ras. M S. **469**, 8 l. ἅμ' αὐτῷ nach den Spuren in M 23 fehlerhaft, so zu verbessern: εἰ ὁ θεὸς, von ὁ ist *o* am Ende der Zeile erloschen, doch der Spiritus noch deutlich erhalten. Ferner setze Komma hinter αὐτῷ *App.* 18 l. ὑπὸ] ὑπὲρ M S. **470** *App.* 29 + ἐν] ἐ a. Ras. M

S. **471**, 5—7 setze Komma vor δευτέρῳ τρίτῳ τετάρτῳ 24 l. κατέβαινεν *App.* + 34 ὁ a. Ras. M S. **472**, 21 setze Punkt hinter Χριστοῦ *App.* 20 + ἔλαμψεν] α a. Ras. M S. **473** *Test.* + 30 vgl. Plato, Polit. 272 E. Clemens Alex., Str. VII p. 831. *App.* (2. Z.) füge vor γινώσκει M (statt γινώσκων Pr.) 12 ein und stelle um 26 l. μείζων in μείζον corr. M¹ + 27 τηλικούτου] η a. Ras. M. In der letzten Zeile des Apparates ist vor δεῖ die Zahl 32 einzusetzen. S. **474** *App.* 21 l. δεδοξάσθαι, ἁσθ a. Ras. M

S. **475** *Test.* + 3 Joh. 13, 31 S. **476**, 20 setze Komma hinter τεκνία statt hinter ἀνάστασιν *App.* + 13 τεκνίον] ι verblichen M S. **477** *App.* + 22 διασκορπισθήσονται] θή unklar, eher δί oder θί M S. **478** *App.* 1] l. 2 S. **479** *App.* + 8 χωρὶς τῆς προσθήκης] ἰσ τῆς πρ ausgebr. M, vgl. S. 480 App. 8, wo die Zerstörung auf der Rückseite des Blattes notiert ist. 14 falsche Angabe, l. προστεταχτο M S. **480** *App.* 10 αὐτῷ] ich lese οὖν τῷ als sehr wahrscheinlich nach M, καὶ τῷ (V) hat nicht dagestanden, auch nicht αὐτῷ.

Zum Schluß notiere ich noch einige Druckfehler aus den von mir nicht näher geprüften, sondern nur gelegentlich verglichenen Catenen. S. **497**, 14 l. 1, 26 f. — **504**, 7. 9 l. συκῆν — **506**, 17

l. 2, 12 — 522, 4 l. 3, 32 — 523, 11 setze Komma statt Punkt — 564 *App.* l. 4 statt 5 usw. — 566, 26 l. ἡμῶν ἐστιν — 567, 13 l. ἐστιν Z. 25 l. ἤγουν — 573, 4 l. βάλλει. Auch in den wenigen am Ende des Bandes beigefügten Nachträgen und Berichtigungen sind noch Fehler zu berichtigen. Zu S. 22 l. »Stellenapp. streiche 19« — S. 197 l. »App. 32 l. 33« — S. 205, 33 [nicht 13] — S. 503, 5 stimmt die Angabe nicht — S. 517 l. »Z. 18« — Am Schluß seiner Nachträge endlich, S. 668 Sp. 2, druckt Pr. ein Scholion ab, welches Matthaei aus unbekannter Quelle veröffentlicht haben soll. M. bezeichnet aber an dem von Pr. angeführten Orte ausdrücklich den Cod. d = S. Syn. in fol. 42 (41), den er Epp. ad Thessalon. p. 242 ss. ausführlich beschreibt, als seine Quelle!

III. Vorschläge zur Textverbesserung des Johannescommentars.

Daß Cod. Mon. 191, dessen Lesarten ich in dem vorigen Abschnitt an den betreffenden Stellen möglichst genau anzugeben gesucht habe, von einem teilweise beschädigten Archetypus herstammt, lehrt schon ein flüchtiges Durchblättern der Handschrift. Denn der Schreiber hat an einigen Stellen mehr oder weniger Raum, und zwar jedesmal genau so viel leer gelassen, wie in der Vorlage unleserlich oder beschädigt war; einmal ist sogar mehr als eine Blattseite frei geblieben, was sich nach Preuschen (S. XVII) nur durch den Verlust eines Blattes in der Vorlage erklären läßt. Offenbar hat der Schreiber den Raum überall in der Hoffnung leer gelassen, daß er das Fehlende später aus einer anderen Handschrift würde ergänzen können. Nun lassen sich wohl kleinere Lücken dieser Art mit einiger Sicherheit durch Conjectur ausfüllen, weil man große Gewissenhaftigkeit des Schreibers in Abmessung der Lücken anzunehmen berechtigt ist, aber bei größeren muß man meistens auf eine sichere oder auch wahrscheinliche Ergänzung verzichten. Immerhin wird man über das von Pr. hierin Geleistete hier und da hinaus kommen können.

Als Beispiel diene S. 256, wo Origenes Joh. 4, 31 erklärt und von den Jüngern sagt (Z. 10): *ἤτοι εὑρηκότες ἐπιτηδείους τροφὰς παρὰ τοῖς ἑτεροδόξοις, λόγους τινὰς ἁρμόζοντας, * * *** [Lücke von über 40 Buchstaben] *αὐτῷ Φάγε* ... Nun findet sich eine kürzere Parallele zu diesem Abschnitt unten Z. 17: *τρόφιμα ἤτοι ὄντα ἢ νομιζόμενα* ... Da nun oben das zweite, mit *ἤ* beginnende Satzglied fehlt, so wird man dies unter Vergleichung der zweiten Stelle so ergänzen und in die Lücke einfügen können: ... *ἁρμόζοντας ⟨τῇ οἰκονομίᾳ, ἢ οὕτως νομιζομένους φέροντες ἔλεγον⟩ αὐτῷ Φάγε* ... Ferner würde ich Z. 21. 22 mit Benutzung von Wendlands Ergänzung so schreiben: *διὰ τί δὲ αὐ. ἢ. καὶ οὐχὶ ⟨ἁπλῶς ἔλεγον,⟩ ἄξιον ἰδεῖν· ⟨ἐπιτηδειό⟩τερον γὰρ ⟨ἂν⟩ ἐγέγραπτο* ... und endlich Z. 25 f. nach Preuschen so herstellen: *καὶ ὅρα μήποτε εὐλαβούμενοι, μὴ ⟨πεινάσῃ⟩ ὁ λόγος ⟨ὡς μὴ⟩ ταῖς οἰκεί⟨αις τονούμενος⟩ ἢ ἰσχνροποιούμενος τροφαῖς, ἐρωτῶσιν αὐτὸν εὑρισκομένας ἐλέσθαι.*

Etwas mehr Aussicht auf sichere Heilung bieten einige der durch eingedrungenes Wasser zerstörten Zeilen der Handschrift, da die vorhandenen Buchstabenreste teils Anhaltspunkte zu Vermutungen, teils den Maßstab zur Prüfung des Gefundenen geben. Philologen mit scharfen Augen und guter Combinationsgabe werden hier gewiß noch manches erreichen. Zu solcher kritischen Arbeit muß man natürlich die Handschrift selbst vor Augen haben; die Angaben über die Größe der Lücken in Preuschens Ausgabe können, wenn sie auch so genau als möglich wären, doch für den Augenschein keinen Ersatz bieten. Einige dieser Schäden sind übrigens teils von Preuschen teils von Wendland mit recht glücklicher Hand geheilt, von anderen gilt das Gegenteil. Doch will ich auf diese Stellen hier nicht näher eingehen, sondern zunächst von solchen reden, wo Cod. Mon. 191 mitten im Tenor des Textes ohne Angabe einer Lücke ein oder mehrere Worte ausgelassen hat. Auch von diesen Verderbnissen des Textes sind schon viele in der neuesten Ausgabe richtig erkannt oder beseitigt worden. Bei einer so schmalen Überlieferung wie hier sind natürlich Auslassungen im Text ziemlich zahlreich. Ich füge folgende Ergänzungen als wahrscheinlich hinzu.

S. 73, 14 *πάλιν ἐὰν συνῶμεν τὴν γενομένην ἐν τῷ λόγῳ ζωήν, τὸν εἰπόντα »Ἐγώ εἰμι ἡ ζωή«,* .... Nach S. 128, 23 f. ist

der Zusammenhang zwischen *τὸν εἰπόντα* und dem Vorhergehenden durch Einfügung von ⟨*ὄντα*⟩ vor *τὸν εἰπ.* herzustellen.

S. 77, 22 *Πάνυ δὲ βιαίως κατὰ τὸν τόπον γενόμενος ὁ Ἡρακλέων τὸ »Ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν« ἐξείληφεν ἀντὶ τοῦ »Ἐν αὐτῷ« Εἰς τοὺς ἀνθρώπους τοὺς πνευματικούς, οἱονεὶ ταὐτὸν νομίσας εἶναι τὸν λόγον καὶ τοὺς πνευματικούς, ...* Das sind Worte ohne Sinn. Das Verbum *ἐξείληφεν* (die Stelle fehlt im Wortregister), mit *βιαίως* zu verbinden, regiert als Object *τὸ »Ὃ γέγονεν . . . ἦν«*, für die Worte *ἀντὶ* bis *πνευματικούς* sucht man aber vergeblich nach einem Verbum. Dazu ist die Construction unverständlich. Das Verbum *ἐκλαμβάνειν* construiert Origenes mit einfachem oder doppeltem Accusativ, oder auch so: *ἐκλ. τι ἀντί τινος*, aber hier tritt die unmögliche Construction *εἰς* c. Acc. dazu. Diese Präposition *εἰς*, die hier den Zusammenhang stört, ist der Rest der notwendigen Verbalform *τιθ*⟩*εἰς*, wovon *τοὺς ἀνθρώπους τοὺς πν.* abhängt. Man setze noch ein Komma vor *ἀντί*, und alles ist verständlich.

S. 82, 2 *τὸ δὲ ἀνάλογον καὶ ἐκ τῶν ἐναντίων νοητέον, τῶν τε μοχθηρῶν πράξεων καὶ τῆς νομιζομένης γνώσεως, οὐκ οὔσης κατὰ ἀλήθειαν, τὸν λόγον τῆς σκοτίας ἐχόντων.* Die zuletzt genannten Anhänger falscher Lehre sind ebenso wie vorher (S. 81, 33) die Besitzer der wahren Erkenntnis so genau bestimmt, daß der Artikel nicht fehlen darf. Ich schreibe daher: ⟨*τῶν*⟩ *τὸν λόγον τ. σ. ἐχόντων.*

S. 82, 13 schreibe: *ποιὸν φῶς,* ⟨*δῆλον*⟩ *ὅτι τὸ »τῆς γνώσεως«*

S. 82, 27 *ἐπίστησον δὲ τῷ »Ὁ θεὸς φῶς ἐστι καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδὲ μία* [so wegen Z. 29]*« εἰ μὴ διὰ τοῦτο λέγεται τῳ εἶναι μὴ μίαν σκοτίαν . . .* Das ist unverständlich, trotzdem setzt Pr. kein entsprechendes Zeichen vor *τῳ* (oder *τῷ*?). Aus den vorausgehenden Worten ist diese Verbesserung zu entnehmen: *. . . λέγεται* ⟨*ἐν αὐ*⟩*τῷ εἶναι . . .*

S. 92, 34 *. . . τῶν διὰ μεσίτου καὶ ἀρχιερέως καὶ παρακλήτου καὶ † ἐπιστημονικῶς*[1] *προσερχομένων τῷ τῶν ὅλων θεῷ ...* so druckt Pr. und vermutet S. 93 App. 1 *ἐπιστημόνως*, We. ebenda *ἐπιστάτῃ μόνον.* Pr. übersieht bei seiner Vermutung das *καί*, das mir das Vorhandensein einer Lücke anzudeuten scheint. Es genügt ja auch nicht *»ἐπιστημονικῶς«* (was dem Substantiv

1) Warum Pr. dieses Wort als »verderbt« bezeichnet (S. 93 App. 1), ist rätselhaft; vgl. das Wortregister, besonders S. 489, 18, und Orig. I 36, 6.

τῇ νοήσει S. 93, 3 entsprechen würde) προσέρχεσθαι, sondern es muß das der πίστις (Z. 4) entsprechende πιστικῶς hinzukommen. Ich lese also ... παρακλήτου ⟨πιστικῶς⟩ καὶ ἐπιστημονικῶς πρ.

S. 117, 9 οἱ δὲ ἀπὸ τῶν Φαρισαίων ἀπεσταλμένοι .... οἱονεὶ ὑβριστικὰς καὶ ἀνθρωποτέρας προσάγουσι τῷ βαπτιστῇ φωνὰς διὰ τοῦ [Joh. 1, 25]. Pr. hat die Vermutung von We. ἀνοητοτέρας als richtig angenommen. Ich ziehe die Correctur: ἀνθρωπ⟨ικ⟩ωτέρας vor, vgl. Orig. III 239, 24 wo θειότερον ... πνευματικόν und σωματικὸν καὶ ἀνθρωπικώτερον im Gegensatz stehen, und Orig. IV 230, 6 γλῶσσα ἀνθρωπική und 319, 20 ἀνθρωπικώτερον ἐκλαμβάνειν (= zu menschlich verstehn, Gegensatz: θειότερον ἐ.) und ähnliche Stellen.

S. 145, 16 εἰ μὴ ἄρα τις ἐρεῖ, ἐπὶ τὸ κατ' ἀξίαν τῆς λύσεως ⟨καὶ⟩ βαστάξεως αὐτῶν μὴ χωροῦσαν τὴν θνητὴν φύσιν † ἥκειν ποτὲ ἀληθευόμενον ἔχειν τὸ μηδέποτε γενέσθαι ἱκανὸν λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων καὶ ἄξιον τοῦ αὐτοῦ. Der Sinn der Stelle ist: es müßte denn jemand sagen, daß der Ausspruch, Johannes sei niemals geeignet und würdig gewesen, den Riemen zu lösen — — sich als wahr gesprochen erweise. Was steht aber dazwischen? doch wohl die Begründung hierzu. Da eine Infinitivconstruction vorliegt, so schiebe ich ⟨διὰ τὸ⟩ vor ἐπὶ τὸ ein, dann ist die Construction in Ordnung und das Kreuz überflüssig.

S. 173, 30 ... ἢ προσιέμενος τὰ τέσσαρα εἶναι ἀληθὲς αὐτῶν οὐκ ἐν τοῖς σωματικοῖς χαρακτῆρσιν ist in M überliefert. Offenbar fehlt etwas. Pr. schreibt deshalb ... εἶναι ⟨ἐρεῖ τ'⟩ ἀληθὲς ... We. dagegen: .. τὰ τέσσαρα ⟨ἕκαστον ἐρεῖ⟩ εἶναι ἀ. Die folgende Ergänzung der Lücke, die sich durch Abirren des Schreibers von dem einen Wort zu dem andern mit gleichem Anfang erklärt, dürfte vielleicht deshalb und auch sonst vorzuziehen sein: ... εἶναι ⟨ἀληθῆ ἐρεῖ τὸ⟩ ἀληθὲς ...

S. 174, 1 ff. versucht Origenes die Differenzen der vier Evangelisten zu erklären und spricht deshalb von vier analogen Berichterstattern, Z. 18 von dem δεύτερος, Z. 24 von dem τρίτος und τέταρτος, nur der πρῶτος wird nicht direct erwähnt, und doch muß Z. 15—18 ὤφθη ὁ θεὸς — πεποίηκεν τάδε als von dem πρῶτος (vgl. πρότερος Z. 19. 22) ausgesagt angenommen werden. Ich ergänze deshalb so (Z. 15): ὥστε εἶναι τοιαύτας αὐτῶν τὰς διηγήσεις, ⟨τοῦ μὲν πρώτου ὅτι⟩ ὤφθη ὁ θεὸς ... und Z. 18:

τάδε· ὁ ⟨δὲ⟩ δεύτερος ... Nun hat aber Pr. auch übersehen, daß das ganze Stück S. 174, 1—175, 3 eine einzige Riesenperiode darstellt, daß mit συμφερέσθωσαν (Z. 24) lediglich der Vordersatz wieder aufgenommen wird, und daß der Nachsatz erst mit δόξει (Z. 27) beginnt. Die sinnwidrige Zeichensetzung Preuschens ist also so zu verbessern: Z. 18. 23. 24. 27 Kolon statt Punkt, auch sind die Paragraphenzahlen am Rand zu streichen.

S. 189, 29 Der mit ἀναβῆναι beginnende Satz hat keine Verbindung mit dem vorhergehenden, ich verbessere deshalb so: ἀναβῆναι ⟨δὲ⟩ τῷ λόγῳ ...

S. 190, 17 ff. Das durch ein Kreuz bezeichnete Verderbnis glaube ich auf einfachere Weise, als We. (bei Pr. S. 190 App. 18), so beseitigen zu können: σῶσαι δὲ τὸ βούλημα τῶν ἀνδρῶν ἔστιν ἐννοήσαντα τὰ περὶ τῆς ⟨ἐν⟩ Καφαρναοὺμ εἰρημένα ἡμῖν ἐν τοῖς πρὸ τούτων [ἐν]διατριβ⟨ῆς⟩, ἢ πλησίον τυγχάνει τοῦ τῶν Ἰουδαίων πάσχα ... Das von mir eingefügte ⟨ἐν⟩ war wohl am Rand nachgetragen und an falscher Stelle vor διατριβῆς eingesetzt worden; die verschränkte Wortstellung hat dann eine schnelle Heilung des Schadens verhindert.

S. 194, 14 τῶν μὲν τριῶν ἐν μιᾷ ⟨καὶ⟩ τῇ αὐτῇ εἰς Ἱεροσόλυμα ἐπιδημίᾳ τοῦ κυρίου λεγόντων ...., τοῦ δὲ Ἰωάννου ἐν ἐνιαυτῷ ... τοῦ κυρίου εἰς Ἱεροσόλυμα ἀνόδοις ἀπαγγέλλοντος ... Das von mir eingesetzte ⟨καὶ⟩ scheint für den Zusammenhang nötig, um die völlige Übereinstimmung der Synoptiker in diesem Fall, wie Origenes will, hervortreten zu lassen.

S. 195, 28 f. ist überliefert: τοὺς πωλοῦντας τὰς βόας καὶ τὰ πρόβατα καὶ περιστερᾶς ... Ich denke, es ist besser, nach S. 196, 3. 10 f. (vgl. S. 224, 26 f. 287, 8 f.) zu corrigieren: τοὺς πωλοῦντας τοὺς βόας καὶ τὰ πρόβατα καὶ ⟨τὰς⟩ περιστερᾶς, als die künstliche Erklärung Preuschens (S. 195 App. 29) zu billigen.

S. 205, 6 Der von Pr. in den Worten εἰ δυνατὸν † ὡς τάς γε ἐναλλαγὰς τῶν γεγραμμένων καὶ τὰς διαφωνίας διαλύεσθαι παρὰ τὸν τῆς ἀναγωγῆς τρόπον ... richtig erkannte, aber nicht verbesserte Fehler ist m. E. durch Ausfall von einigen Buchstaben verursacht und so zu verbessern: εἰ δυνατὸν ⟨ἑτέρ⟩ως τάς γε ... διαλύεσθαι παρὰ τὸν .. τρόπον, vgl. z. B. Z. 12: ἑτέρως παρὰ τοὺς τρεῖς.

S. 212, 4 ἀναστάσεως γὰρ ἦν καὶ τὸ ἐν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ γενέσθαι ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ, ἀναστάσεως δέ, ὅτε φαινό-

μενός φησι· . . . [Joh. 20, 17], *τὸ δὲ τέλειον τῆς ἀναστάσεως ἦν, ὅτε γίνεται πρὸς τὸν πατέρα.* Das Subject zu *φησι* und *γίνεται* fehlt und kann auch aus dem Vorhergehenden nicht ergänzt werden. Ich vermute nach Joh. 20, 17, daß das Compendium von *Ἰησοῦς* ausgefallen ist, und schreibe: *ὅτε φαινόμενος ⟨Ἰησοῦς⟩ φησι· . . .*

S. 216, 27 war nach der zugrunde liegenden Schriftstelle eher so zu ergänzen: *οἱ δὲ ἐπιστάται, ⟨τρεῖς χιλιάδες καὶ⟩ ἑξακόσιοι τυγχάνοντες . . .*

S. 217, 19 f. ist so wie Pr. druckt unverständlich; ich vermute, daß *ὄντος* ausgefallen ist, und schreibe: *. . . πρὸς τὸ ὡς πνεύματος ⟨ὄντος⟩ γραμμάτων ζητῆσαι τοῦ πνεύματος νοῦν ἐν τούτοις ἄξιον.*

S. 224, 1 ff. Die bei Pr. angedeutete Lücke ist wohl eher so auszufüllen: *καὶ ⟨ἐπεὶ θεωροῦντες τὰ⟩ σημεῖα πιστεύουσιν . . .*, *ὁ Ἰησοῦς . . .* Denn da mit *ὁ Ἰησοῦς* der Nachsatz beginnt, so ist vorher sehr wahrscheinlich die Conjunction des Vordersatzes nebst dem Participium, von dem *⟨τὰ⟩ σημεῖα* abhängt, ausgefallen.

S. 227, 17 *ἕτερον δὲ καθ' ὃ πολλάκις οἱ πένητες καὶ ἐν ἀπορίᾳ ὄντες τῶν ἐπιτηδείων φασὶν κεκορεσμένοι τὸ πεινῆν ἢ διψῆν.* Da *κεκορεσμένοι* doch wohl concessiv zu verstehen ist, so füge ich davor *⟨καὶ⟩* ein; das Compendium ist vielleicht, wie auch sonst, als *ν* verlesen und zu *φασί* gezogen worden.

S. 266, 28 ff. ist m. E. von We. noch nicht lesbar gemacht worden. Außer einigen leichten Correcturen bringt eine andere Ergänzung, wie ich glaube, die Stelle in Ordnung. Ich schreibe: *καὶ γὰρ ἀδιανόητον ἡμῖν φαίνεται μὴ περὶ ἑνὸς αὐτὸν ἐν τούτοις πᾶσιν διαλαμβάνειν θερισμοῦ, ἐπείπερ κατὰ τοὺς ἁπλούστερον ἐκδεχομένους ⟨ὡς οὐκ⟩ ἀληθὲς λέγουσιν ἐπιπλήσσει* [*ἐπιπλήξει* M] *τοῖς μαθηταῖς, νομίζουσιν ὡς οἷόν τε* [*οιονττ* M] *μετὰ τετράμηνον ἔρχεσθαι τὸν θερισμόν . . .*

S. 277, 9 Der von Pr. gedruckte Text ist fehlerhaft. Nach S. 142, 15 hätte Pr. die gute Vermutung Wendlands mit mehr Grund als andere in den Text setzen können. Aber es liegt, wie ich meine, auch hier die Verlesung des Compendiums von *καὶ* in *ν* vor: *ἵνα χωρῆσαι δυνηθῶσι καὶ* [*δυνηθῶσιν* M] *νοῆσαι τὰ μυστήρια* (vgl. S. 438, 5 f. *ἅτε μηδέπω χωρῶν τὴν γνῶσιν αὐτοῦ*, scil. *τοῦ μυστηρίου*).

S. 289, 20 fehlt die Verbindung des Particip. *γενόμενον* mit dem folgenden Particip. *πεπυρωμένον*, auch ist der Genetiv *τῶν πεπυρωμένων βελῶν* unverständlich; ich schreibe daher: ... *καὶ πρὸς τῷ ἀποθανεῖν τῷ θεῷ γενόμενον* ⟨*καὶ διὰ*⟩ *τῶν πεπυρωμένων βελῶν τοῦ ἐχθροῦ πεπυρωμένον καὶ ... λεγόμενον.*

S. 296, 11 f. scheint mir eher eine Lücke (in der das Subject zu *εὑρήσει* gestanden hat) als eine Verschreibung im Text vorzuliegen. Ich schlage vor: *ὑπὸ γὰρ μόνων τῶν τοιούτων παρατηρήσεων καὶ ἐξετάσεων* ⟨*ὁ ποιησάμενος ἀκριβεῖς*⟩ *τὰς βασάνους εὑρήσει . . τοὺς καρποὺς τῶν πόνων . . .* (vgl. S. 130, 5 f.).

S. 296, 25 Pr. nach We. druckt: *ἤγουν* [*περὶ*] *τὸ σημεῖον λέγεται ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐν τούτοις »Περιτμηθήσεται ὑμῶν πᾶν ἀρσενικόν . . . .* (Gen. 17, 10 f.).« Vorher ist in der Exegese von Joh. 4, 54 von den Begriffen *σημεῖον* und *τέρας* die Rede; Origenes stellt fest, daß zwar *τέρατα*, aber nicht *σημεῖα* in der Schrift mit einem gewissen *παράδοξον* verbunden erscheinen. Nun folgt ein Beleg aus der Schrift für den Begriff *σημεῖον* Z. 25—29: die Beschneidung ist ein solches Zeichen. Diesen Hauptbegriff erwartet man aber sofort am Anfang angegeben zu sehen. Auch hier hat der Ausfall von ein paar Buchstaben den klaren Sinn der Stelle verdunkelt; offenbar ist sie so herzustellen: *ἤγουν περιτο*⟨*μῆς*⟩ *σημεῖον λέγεται ...*

S. 307, 10 f. *Ἐπεὶ δὲ ἔστιν ὠφεληθῆναι τὸ κοινὸν διχῶς, ἀπό τε λόγων καὶ ἀπὸ πράξεων, ὧν ὁ δίκαιος πράττῃ* (so vom Schreiber aus *πρ̊* verbessert M), ... Da mit *ὁ δίκαιος* eine neue Seite in M beginnt, so konnte hier noch leichter als sonst ein Wort ausfallen. Ich ziehe daher vor, nach M so zu schreiben: *ὧν* ⟨*ἂν*⟩ *ὁ δίκαιος πράττῃ ...*

S. 310, 26 *διόπερ οὐδὲ πολλοὶ γνώσονται ἀλήθειαν, καὶ εἰ ἀλήθεια ἐλευθεροῖ, ἐλεύθεροι οὐ γίνονται· σφόδρα γὰρ ὀλίγοι χωροῦσι τὴν ἐλευθερίαν.* Die beiden letzten Sätze drücken offenbar den Gedanken aus, daß nur wenige frei sind, der zweite gibt mit *γάρ* die Begründung zum ersten. Aber in diesem fehlt gerade der Begriff, der nach dem Vorhergehenden hier erwartet werden muß und nicht ergänzt werden kann; man corrigiere: ... *ἐλεύθεροι οὐ* ⟨*πολλοὶ*⟩ *γίνονται ...*

S. 315, 7 ff. *ὅτι δὲ κατὰ ἀνακεχωρηκότας λόγους καὶ μὴ κατημαξευμένους ἔφασκον, † τὸν ἄδηλον ἐν Βεελζεβοὺλ τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια.* Ich stimme mit

E. Klostermann (a. a. O. S. 280) darin überein, daß das Verderbnis hier durch Wortausfall verursacht ist. Während aber Kl. schreibt: ... *ἔφασκόν τινα, δῆλον, ⟨εἰπερ τὸν κύριον ἔλεγον⟩ ἐν B.* ....., meine ich, daß hinter *ἔφασκον* die Worte *⟨δῆλον ἐκ τοῦ ὅτι ἔφασκον⟩* wegen Homoioteleuton ausgefallen sind, und ändere dann nur noch: *τὸν ἄδολον*. Das Object zu *ἔφασκον* ist aus dem Vorhergehenden leicht zu ergänzen (*τοῦτο* Z. 6).

S. **315**, 32 ff. Die mit *ὅπερ οὕτως παρίσταμεν* eingeleitete Periode setzt sich bis *δηλοῖ* (S. 316, 2) fort; Pr. hat, anstatt etwa S. 315, 24 *ἴδωμεν* ... einzurücken, fehlerhaft hier einen Absatz stehen lassen, obgleich S. 316, 3 ff. noch eng mit dem Vorhergehenden zusammenhängt: das *δέ* hinter *Ἐάν* (S. 316, 3) bezieht sich sehr wahrscheinlich auf *μέν* hinter *πάντων* (S. 315, 32). Daraus ergibt sich weiter die Annahme des Ausfalls einer Conjunction. Ich schreibe nach *παρίσταμεν* so: *⟨ἐπεὶ⟩ πάντων μὲν αἱ ψυχαὶ τῶν ἀπαλλαττομένων τοῦ σώματος ... παραλαμβάνονται, εἰκὸς ὅτι κρείττους εἰσὶν τῶν ψυχῶν ⟨οἱ⟩ ἐπὶ ταύτης τῆς διακονίας τεταγμένοι* ... Auch die Einfügung von *⟨οἱ⟩* ist notwendig, vgl. Z. 33 *τῶν ἐπὶ τοῦτο τεταγμένων*.

S. **323**, 26 Die Einfügung von *⟨οὖν⟩* halte ich nicht für passend, sondern schreibe dafür so: *ἐπιπλεῖον ⟨ἐπὶ τῶν⟩ νοητῶς καταβαινουσῶν* [scil. *ψυχῶν*] *νοήσεις* [scil. *διαφοράν*]. Vgl. zu *ἐπὶ τῶν* Z. 24 und S. 329, 18. 332, 32. Vorher dürfte besser zu lesen sein: ... *οὐ χαλεπῶς εὑρήσεις διαφοράν*, vgl. S. 325, 30.

S. **338**, 26 ... *τὸ οἰκοδομῆσαι θυσιαστήριον κυρίῳ τῷ ὅπου ἡ ὑψηλὴ δρῦς ἐπιφαινομένῳ καὶ ἡμῖν* ... So Preuschens Text und M fehlerhaft. Die folgenden Worte: *ἀπὸ τοῦ τόπου τῆς ὑψηλῆς δρυός* (Z. 28) geben die Verbesserung an die Hand, schreibe: ... *κυρίῳ ⟨ἐν τῷ τό⟩πῳ, ὅπου ἡ ὑψηλὴ δρῦς, ἐπιφ. κ. ἡ.*

S. **340**, 8 ist offenbar lückenhaft überliefert. Die Ergänzung dürfte etwa so lauten: *Οἱ ζητοῦντες ἀποκτεῖναί ⟨τινα, ἄνθρωπον ζητοῦσιν ἀποκτεῖναι⟩, ἐπεὶ θεὸς οὐκ ἀποκτίννυται* ... Der Ausfall ist durch Homoioteleuton veranlaßt.

S. **340**, 29 f. *κἂν ἁπλούστερον μέντοι γε κατὰ τὸν τόπον ἐκλαμβάνωμεν* ... Vor *κατὰ* ist natürlich *⟨τὰ⟩* einzusetzen.

S. **348**, 4 f. ist ebenfalls der Ausfall eines Wortes anzunehmen: *οὐ γὰρ ἐκ νύμφης, ἀλλ' ἐκ πόρνης, τῆς ὕλης, οὗς γεννᾷ ⟨γεννᾷ⟩ ὁ διάβολος ἢ ποιεῖ τοὺς ἐξ αὐτοῦ* ... Denn ohne *⟨γεννᾷ⟩* wäre das folgende *ἤ* unverständlich.

S. **363**, 30 *μόγις δέ ποτε τοῦτο καὶ μετὰ πολλὰ ἐγγίνεταί τινι.* Der Ausdruck *μετὰ πολλὰ* erscheint mir hier nach dem Begriff *μόγις* zu schwach und farblos, sodaß ich lieber den Ausfall eines Substantivs, wie ⟨*πάθη*⟩, hinter *πολλά* annehmen möchte.

S. **374**, 10 *οἱ μὲν οὖν ἐχθροὶ ἴσονται τε λέγοντες αὐτὸν δαιμόνιον ἔχειν, ἡμεῖς δὲ αὐτῷ πειθόμεθα φάσκοντι* ... So liest M. Pr. corrigiert *εἴσονταί τι* (er wollte wohl *πείσονταί τι* verbessern), We. vermutet *ψεύσονταί τι* nicht überzeugend; denn man erwartet ein Prädicat, das eine Strafe für die *ἐχθροί* ausspricht. Nun scheint mir der Vergleich von Act. 5, 37 (... *καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διεσκορπίσθησαν*) zur Heilung der Stelle zu führen; denn oben betont Origenes: *αὐτῷ πειθόμεθα*, d. h. nicht dem Galiläer Judas, sondern Jesus. Danach vermute ich, daß *ἴσονταί τε* der Rest von ⟨*διασκορπισθ*⟩*ήσονται* ist.

S. **391**, 7 ob: *τὴν δόξαν* ⟨*τοῦ*⟩ *θεοῦ*, vgl. Z. 9. 10 f.?

S. **396**, 32 ff. Die Stelle ist mit engerem Anschluß an M, als bei Pr. geschehen ist, etwa so lesbar zu machen: *καὶ περιεστώς γε* ⟨*ὁ τοι*⟩*οῦτος ὄχλος θαυμάσαι* ⟨*ἂν ὅτι*⟩ *οὕτω δυσώδης ἀπὸ τῶν πρὸς θάνατον ἁμαρτημάτων τις γεγενημένος ... ἐπαλινδρόμησεν ..., καὶ θαυμάσας πιστεύσαι ἄν ποτε* ... Aus Z. 35 ergibt sich *θαυμάσαι* ⟨*ἄν*⟩ mit Notwendigkeit, Preuschens Änderung *ἐθαύμασεν* nimmt auf das Folgende keine Rücksicht. Der *ὄχλος* ist Z. 31 f. so deutlich charakterisiert, daß von ihm (ebenso wie vorher von dem *νεκρός*) *τοιοῦτος* gesagt werden kann, das mir wenigstens passender als *οὗτος* ⟨*ὁ*⟩ (V und Pr.) erscheint.

S. **405**, 18 *ἐκ δὲ τῶν περὶ τὸν Καϊάφαν ἀναγεγραμμένων ... ἔστιν * ὅτι καὶ μοχθηρὰ ψυχὴ ἐπιδέχεται ποτε τὸ προφητεύειν.* Die nächstliegende Ergänzung des ausgefallenen Wortes bildet ⟨*ἰδεῖν*⟩ und nicht ⟨*σαφηνίσαι*⟩, was Pr., oder ⟨*εἰπεῖν*⟩, was V einfügt.

S. **443**[1], 20 ff. *ἐπεὶ τὸ* [Joh. 13, 13] ..... *οὐκ ἀξιῶ μηδὲν ἔχειν βαθύτερον καὶ παρὰ τὸ ὑπὸ τῶν πολλῶν νενοημένον* ... Da *καί* nur bedeuten könnte »sogar«, diese Bedeutung aber hier nicht passt, so vermute ich, daß so zu ergänzen ist: .... *βαθύ-*

1) Z. 8 schreibe ich ebenso wie E. Klostermann (a. a. O. S. 281) *ὡς ἐνδεεῖς τῶν μαθη*⟨*μά*⟩*των* ... Eine Correctur ist hier so notwendig, daß man sich wundern muß, bei Pr. nichts bemerkt zu finden.

τερον καὶ ⟨μυστικώτερον⟩ παρὰ τὸ . . . (vgl. S. 331, 16 βαθύτερον καὶ μυστικώτερον λέγεσθαι).

S. 445, 10 . . . οὐδὲν ἧττον γεγονέναι κατὰ τὸ ῥητόν, ἀκουστέον . . . We. hat aus γεγονέναι richtig γέγονε καὶ hergestellt. Aber da ἀκουστέον noch mit zum Vordersatz gehört, ist eine Copula nötig; schreibe: ⟨καὶ⟩ ἀκουστέον [scil. ἐστίν].

S. 455, 31 f. νῦν δὲ πρόκειται λέγειν πῶς τὰ προειρημένα »Εἰπὼν ὁ Ἰησοῦς ἐταράχθη« οὐ τὴν ψυχὴν οὐδὲ τῇ ψυχῇ, ἀλλ' οὐδὲ τοῦ πνεύματος, ἀλλὰ »τῷ πνεύματι«. Dieser von Pr. für richtig befundene Text von M leidet an zwei Fehlern: da πῶς mit ἐταράχθη zu verbinden ist, so steht τὰ προειρημένα ohne Zusammenhang da; ich corrigiere daher: ⟨κατὰ⟩ τὰ προειρημένα. Ferner ist ἐταράχθη . . . τοῦ πνεύματος falsch, es muß wohl heißen: . . . ⟨ὑπὸ⟩ τοῦ πνεύματος.

S. 461, 18—24 εἴπερ δὲ ἃ ἐλάλει ῥήματα ὁ Ἰησοῦς πνεῦμά ἐστιν καὶ οὐ γράμμα, δι' ὅλων ζωή ἐστιν καὶ οὐδαμῶς θάνατος, καὶ μιμούμενος αὐτὸν ὁ μαθητὴς . . . ἀναγράφει, ἀκουστέον τοῦ . . . Der Nachsatz beginnt hier ohne Zweifel mit ἀκουστέον, voraus geht der mit εἴπερ beginnende und in zwei Teile mit den Subjecten ῥήματα (Z. 19) und ὁ μαθητὴς (Z. 20) zerfallende Vordersatz, dessen erstes Prädicat ἐστιν (Z. 19), dessen zweites ἀναγράφει (Z. 21) bildet. Daraus folgt, daß hinter δι' eine Lücke anzunehmen und etwa so zu ergänzen ist: δι' ⟨ὧν⟩ ὅλων [scil. ῥημάτων] ζωὴ ἐστιν . . .

S. 466, 28 . . . ᾤοντο λέγειν αὐτὸν τῷ ἔχοντι . . . . ὅτι ὠνήσεταί οὗτος ὧν χρῄζομεν εἰς τὴν ἑορτήν, ἢ ἐκ τῶν συναχθέντων δώσει τοῖς πτωχοῖς. Ich bezweifle, daß dieser so von Pr. hergestellte Text richtig ist. Denn statt ὠνήσεται ist ωνηση in M überliefert, und δώσει ist dort fast völlig verschwunden; doch glaube ich aus den Spuren schließen zu dürfen, daß wahrscheinlich δώσεις (εις über σ geschrieben), aber nicht δώσει dagestanden hat. Im Anschluß an die hs. Überlieferung läßt sich die Stelle so in Ordnung bringen: . . . ὅτι ὠνήσῃ ⟨ὦ⟩ οὗτος . . . ᾗ . . δώσεις τοῖς πτωχοῖς. Dahinter ist dann zu schreiben: ὁ δὲ [γὰρ M Pr.] Ἰησοῦς οὐ τοῦτο ἔλεγεν . . ., denn δέ entspricht dem μέν Z. 27, neben welchem die Begründung mit γάρ ja schon gegeben ist.

S. 472, 28 ff. fehlt die Satzverbindung, ich verbessere: . . . δόξα ἂν λέγοιτο εἶναι θεοῦ ὀφθεῖσα. ἐπεὶ ⟨οὖν⟩ ὁ κεκαθαρμένος . . .

νοῦς, ἵνα ἀκριβώσῃ . ., ἐν οἷς θεωρεῖ θεοποιεῖται, λεκτέον τοιοῦτον εἶναι τὸ . . . . Das Komma vor *λεκτέον* setzt auch E. Klostermann (a. a. O. S. 281).

S. 473, 12 ff. *γινώσκων οὖν τὸν πατέρα ὁ υἱός, αὐτῷ τῷ γινώσκειν αὐτόν, ὄντι μείζονι ἀγαθῷ καὶ † ὁποῖον ανοἱ ἐπὶ τελείαν γνῶσιν, ἣν γινώσκει ὁ υἱὸς τὸν πατέρα, ἐδυξάσθη.* We. vermutet (bei Pr. zu S. 473, 14) . . . *καὶ ἑτοιμάζοντι ἐπὶ . .*, ich glaube mit folgendem Vorschlag dem Überlieferten mehr gerecht zu werden: *καὶ ὁποῖον* [scil. *ἀγαθόν*] *ἂν ⟨ἄγ⟩οι ἐπὶ τελείαν γνῶσιν . . .*

S. 479, 14 ff. ist so wie Pr. druckt sinnlos. Der Umstand, daß E. Klostermann (a. a. O. S. 282) und ich die gleiche Verbesserung gefunden haben, mag für ihre Evidenz sprechen. *Καὶ εἰ μὲν μὴ προτέτακτο τοῦ . . . τὸ . . ., κἂν ἁπλούστερον ἐδοκοῦμεν . . . . ψυχῆς· νυνὶ δὲ ⟨ἐπεὶ⟩ καὶ οἱ Ἰουδαῖοι . . . εἰς ᾅδου, πῶς . . . οὐκ ἐδύναντο ἀπελθεῖν;* So ist die Periode erst verständlich.

S. 480, 6 ff. Auch hier ist der ursprüngliche Wortlaut durch Ergänzung der im Text von M vorhandenen Lücke und kleine Änderungen etwa so wieder herzustellen: *ὥσπερ δὴ* [*δὲ* M Pr.] *καὶ ἐν τῷ »Ἐφημίσθη . . . .« καὶ »Οὗτος . . .« καὶ »Σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε« καὶ »Μὴ ἀπόστητε ἀπὸ κυρίου ⟨ἐν ταῖς σήμερον ἡμέραις« ἢ⟩ »ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ«* [Jos. 22, 29]. *ἐπαγγέλλεται οὖν τῷ* [so M, *αὐτῷ* Pr.] *ἀξιώσαντι μνησθῆναι αὐτοῦ . . . τὸ ἐν τῷ ἐνεστηκότι αἰῶνι . . . τοῦ θεοῦ.*

Wenn ich nun auch selbst nicht glaube, mit den vorstehenden Ergänzungen durchweg etwas Sicheres geboten zu haben, so scheint mir doch so viel nachgewiesen zu sein, daß der von Preuschen herausgegebene Text des Johannescommentars weit mehr Lücken enthält, als in der Ausgabe zutage tritt, vermutlich auch noch mehr, als E. Klostermann und ich bisher dazu entdeckt haben. Anderseits hat aber Pr. auch gelegentlich ohne Grund solche Lücken angenommen. Denn wenn er S. 58, 34 ⟨*τὸν*⟩ hinter *οὐρανὸν* einschiebt und zur Begründung auf S. 59, 23 (*ἐν ἀνεφγότι τῷ οὐρανῷ*) verweist, so verkennt er nicht nur vollständig den Unterschied eines wörtlichen Citats und einer nicht wörtlichen Anspielung auf dasselbe, sondern ist auch selbst nicht consequent. Denn nach seiner Theorie müßte mindestens ⟨*τὸν*⟩ vor *οὐρανὸν* stehen, oder es müßte so geändert werden:

ἑώρακα ἀνεῳγότα ⟨τὸν⟩ οὐρανόν. Wenn man ferner S. 60, 16. 20 (ἐν τῷ ἀνεῳγότι οὐρανῷ) zum Vergleich heranzieht, was Pr. hier unterlassen hat, so wäre zu schreiben: ἑ. τὸν ἀνεῳγότα οὐρανόν. Was ist nun richtig? Dieses eine Beispiel zeigt deutlich, wohin die übermäßige Betonung von Anspielungen auf Schriftstellen und ihre willkürliche Verwendung zu scheinbar nötigen Correcturen der wörtlichen Citate führen würde.

Auch an nicht wenigen andern Stellen wird man (wie dies schon E. Klostermann getan) den Text von M gegen unbegründete Veränderungen, die er in Preuschens Ausgabe, sei es im Text, sei es im Apparat, erfahren hat, in Schutz nehmen müssen. Ich führe folgende Stellen zum Beweis an.

S. 68, 6 οὐ γὰρ δήπου διὰ τοῦ λόγου τὸ περὶ τὸν λόγον γεγένηται M. Pr. druckt nach We. παρὰ τὸν λόγον unrichtig, da Origenes Z. 9 zur Begründung des vorher Gesagten Ps. 103, 24 citiert, wo es heißt: πάντα ἐν σοφίᾳ (und nicht: πάντα διὰ τῆς σοφίας) ἐποίησας, also von Origenes der Logos als umgeben von der σοφία τοῦ πατρός (Z. 8) gedacht wird; vgl. S. 51, 8 ff., wo Origenes ausführlicher darüber handelt.

S. 76, 4 λόγον γὰρ προϋπάρξαι τὸν καθαίροντα τὴν ψυχὴν ἐν τῇ ψυχῇ δεῖ, ἵνα μετὰ τοῦτον καὶ τὴν ἀπ᾽ αὐτοῦ κάθαρσιν . . . ἡ ἀκραιφνὴς ζωὴ ἐγγένηται παρὰ παντὶ τῷ τοῦ λόγου . . . αὐτὸν ποιήσαντι χωρητικόν. So liest M ganz richtig, und für Änderung der Präposition μετά in κατά ist kein Grund vorhanden. Denn offenbar liegt die κάθαρσις zeitlich vor dem ζωὴν ἐγγενέσθαι, und daß auch μετὰ τοῦτον [scil. τὸν λόγον] so gesagt werden kann, zeigen parallele Stellen, z. B. S. 465, 12 f. (ἵνα μετὰ τὸ ψωμίον εἰσέλθῃ εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς). Eher hätte Pr. an παρὰ παντὶ τῷ . . . Anstoß nehmen können, da ἐγγίνεσθαι sonst mit dem bloßen Dativ bei Origenes construiert zu werden pflegt.

S. 82, 19. 24 hätte Pr. das von M gebotene αὐτοῦ ruhig übernehmen, statt in αὑτοῦ ändern sollen; Pr. zeigt sich auch hier inconsequent, da er Z. 21 αὐτοῦ uncorrigiert gelassen hat. Ferner sehe ich Z. 33 gar keinen Anlaß, mit Br. τοῦ κόσμου(2) zu streichen; M hat ganz richtig: ὅτι φῶς ἐστι τοῦ κόσμου ὁ ἅγιος (wobei Mt. 5, 14 benutzt ist), mit »καὶ σκοτία« beginnt dann das Citat 1 Joh. 1, 5.

S. 84, 4 ist ἀγωνίζονται nicht zu beanstanden, da ἀγωνί-

ζεσθαι mit Inf. (vgl. S. 194, 25 f. ζητεῖν ἀγωνιζομένῳ) ganz gebräuchlich ist und hier sehr gut passt; vgl. auch E. Klostermann a. a. O. S. 274.

S. **127**, 5 . . . ὁ μὲν γὰρ βοῶν τὸ »Εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου« καὶ λέγει· ἐνδέχεται δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο λέγειν μὴ βοῶντα. βοᾷ δὲ καὶ κέκραγεν, ἵνα . . . We. hat τὸν αὐτὸν τοῦτον geändert, und Pr. hat die Correctur in den Text gesetzt. Aber darum handelt es sich hier doch nicht, daß dieselbe Person (die Worte) sprechen kann, ohne zu schreien, sondern darum, daß Johannes dieselben Worte sprechen kann, ohne zu schreien. Er schreit aber, heißt es dann weiter, damit auch die ferner Stehenden es hören.

S. **128**, 15 ff. ἀγαθὴ γὰρ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα πρὸς τὸν ἀγαθὸν πατέρα .... αὐτὴ δὲ ὁδὸς στενὴ μέν .... ἀλλὰ καὶ τεθλιμμένη ... ἐστιν ὁδός (ἐπεὶ οὐκ εἴρηται ..., θλίβει γὰρ ... ὁ μὴ ὑπολυσάμενος . . . μηδὲ γνησίως παραδεχόμενος ὅτι ... ἐστίν), ἀπάξει δὲ ἐπὶ τὴν ζωὴν ὄντα τὸν εἰπόντα ... So liest (ohne die von mir hinzugefügte Interpunction) M ohne Anstoß. Die von Pr. nach V in den Text aufgenommene Conjectur ... αὕτη δὲ ⟨ἡ⟩ ὁδός erscheint mir ebenso unnötig, wie Preuschens Interpunction der ganzen Stelle sinnwidrig.

S. **144**, 9 ist der Text ohne jeden Anstoß und richtig interpungiert. Denn da Origenes die ἐνανθρώπησις gleichsetzt dem ἕτερον τῶν Χριστοῦ ὑποδημάτων, so folgt, daß nach seiner Annahme ἡ εἰς ᾅδου κατάβασις durch τὸ λοιπόν (scil. τῶν Χριστοῦ ὑποδημάτων) bezeichnet wird. Also gehört τὸ λοιπόν zum Vorhergehenden und nicht zum Folgenden, und die Bemerkung im Apparat 9 ist als falsch zu streichen.

S. **212**, 8 ἐπεὶ δὲ οἱ συγχεόμενοι ἐν τῷ περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ τόπῳ ... Dazu bemerkt Pr. im Apparat 8 »wohl συγχρεόμενοι τῷ z. l.«; er meint vermutlich συγχρώμενοι, aber das Überlieferte ist vollkommen richtig. Origenes spricht hier von Leuten, die bei der Erörterung des Verhältnisses von Vater und Sohn im Hinblick auf Stellen wie I Kor. 15, 15. Joh. 2, 19 in Verwirrung geraten und betonen zu müssen glauben, daß Vater und Sohn der Zahl nach nicht verschieden seien (Z. 13 f.). Im Gegensatze zu diesen weist dann Origenes auf die Notwendigkeit hin, Vater und Sohn als verschiedene Personen zu denken.

S. 230, 4 . . . *ἔνια μὲν οὐ κεχώρηκεν γραφή, ἔνια δὲ οὐδὲ ἀνθρωπίνη φωνὴ . . . ἢ γλῶσσα ἀνθρωπικὴ* so ist nach M (wo *ἡ γλῶσσα* steht) zu schreiben, aber nicht mit We. in *καὶ γλῶσσα* zu verändern.

S. 243, 7 . . . *δῆλον ὅτι ὡς βλέπει οὕτω καὶ προσκυνεῖ τῷ θεῷ, καὶ διὰ κατόπτρου προσκυνεῖ τῷ θεῷ . . .* Pr. corrigiert ohne Grund . . . *δ. ὅτι ⟨εἰ⟩ ὡς βλέπει . . .*, denn das erste *προσκυνεῖ* wird durch das zweite näher erläutert, und *καί* (vor *διά*) bedeutet »und zwar«.

S. 257, 15 *ἔτι δὲ καὶ τὸ ἀνόμοιον τοῦ φωτὸς πρὸς τροφήν, καὶ τοῦ ποτοῦ πρὸς τὰ βρώματα* * * * Warum soll hier an einer so lückenhaft und unsicher überlieferten Stelle das ganz passende Wort *ποτοῦ* in *ἐλαίου* geändert und dies sogar in den Text gesetzt werden? Ist nicht *τὸ ἔλαιον* eine Art *ποτόν* für die *λαμπάς*? Vgl. in der Exegese von Mt. 25, 1 ff. (In Mt. Comm. Ser. 63, Lom. IV p. 355 Z. 4) die Worte: oleum nutrimentum luminis sui.

S. 271, 26 . . . *ὁ θερίζων δύο καρποὺς τοῦ θερίζειν ἔχει· ἕνα μὲν ὅτι λαμβάνει μισθόν, ἕτερον δὲ ὅτι συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον.* Pr. setzt zweimal *ὅτε* für *ὅτι* in den Text — mit Unrecht, denn es handelt sich hier nicht sowohl um die Zeit, wann der zwiefache Lohn gewonnen, sondern darum, daß er gewonnen wird. Ferner ist in dem folgenden Citat Z. 29 die Einfügung von ⟨*ἔρχεται*⟩ falsch, vgl. Orig. I 40, 10.

S. 308, 14 . . . *εἴ ποτε πτωχὴ ψυχὴ . . βάλλει ὅλῃ δυνάμει, διὰ τοῦτο δικαιουμένη . . .* So steht ganz richtig in M, während V hier, wie S. 329, 6 und sonst, ein unnötiges ⟨*καὶ*⟩ vor *διὰ τοῦτο* eingefügt hat, das nun auch in der neuesten Ausgabe wieder erscheint.

S. 309, 1 Da *μεμαθηκόσιν* mit *δυναμένοις* (Z. 3) zusammengehört und durch *καί* verbunden ist, darf nicht, wie Pr. meint, dieser Copula wegen ein ⟨*τε*⟩ vor *τελείοις* Z. 1 eingeschoben werden.

S. 388, 16 . . . *ἐπαποροῦσιν λέγοντες· »Μὴ σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ, ὅστις ἀπέθανεν;« οὐχ ὁρῶσιν δὲ ὅτι οὐ μόνον τοῦ Ἀβραάμ, ἀλλὰ καὶ παντὸς . . .* Da die Verba *ἐπαποροῦσιν* und *ὁρῶσιν* eng zu verbinden sind (man vermisst ein *μή* hinter *ἐπαποροῦσιν*), so läßt sich das stark betonte *μείζων* leicht ergänzen und braucht nicht mit Pr. hinter *μόνον*

in den Text eingeschaltet zu werden. Pr. hätte das Wort auch mindestens hinter *ὅτι* stellen müssen.

S. **393**, 21 *ἱερὸν δὲ ποῖον ἂν εἴη ἡ ἐκκλησία τοῦ ζῶντος θεοῦ;* Da in der benutzten Schriftstelle (I Tim. 3, 15) der Artikel vor *ἐκκλησία* fehlt, so scheint mir die Einfügung von ⟨*ἡ*⟩ hinter *ἥ* unrichtig zu sein.

S. **399**, 31 . . . *ἥπερ ἐν τῷ τῆς εὐχῆς τοῦ υἱοῦ ἀκούσαντος τὸν πατέρα πεποιηκέναι* . . . Der in M überlieferte Accusativ *ἀκούσαντα* ist ganz richtig, vgl. Z. 34 (*ὁ μὲν ἀκούσας εὐξαμένου τοῦ υἱοῦ πατὴρ* . . .).

S. **418**, 3 . . . *τοῖς οὐκ ἂν μὲν τῷ ἔργῳ τοῦ ἡμῶν ἐκκεχύσθαι τὸ αἷμα γενομένοις ἐνόχοις, εἰ τὰ παρ' ἑαυτοὺς ποιοῦντες ἐκκλίνομεν τοὺς μέχρι θανάτου ἡμῖν ἐπιβουλεύοντας, ἐσομένοις δὲ ἐν . . κολάσει . ., εἰ . . . ἐπιδιδῴημεν αὐτοὺς τῷ ἀναιρεῖσθαι* . . . Wenn *ἐκκλίνομεν* überhaupt zu ändern ist, so dürfte wegen des folgenden *ἐπιδιδῴημεν* nur an *ἐκκλίνοιμεν* gedacht werden; die von Pr. in den Text aufgenommene Correctur *ἐξεκλίνομεν* ist unrichtig, weil hier keine irreale Bedingung vorliegt.

Zu den besprochenen Stellen kommen einige ähnliche hinzu, die in M dem Wortlaut nach richtig überliefert, aber in Preuschens Ausgabe durch unrichtige Zeichensetzung unklar oder unverständlich geworden sind.

S. **146**, 3 . . . *ἵνα οἱονεὶ λέγῃ· Οὐδαμῶς ἄξιός εἰμι λῦσαι τὸν ἱμάντα οὐδὲ κατὰ τὴν ἀρχήν, κἂν τοῦ ἑνὸς ὑποδήματος· ἢ καὶ οὕτως δυνατὸν εἰς ἓν συνάγεσθαι τὰ* . . . *εἰρημένα.* Der so von Pr. gedruckte Text ist fehlerhaft, denn was soll *ἢ καὶ* bedeuten? Durch Veränderung der Zeichen wird er so in Ordnung gebracht: . . . *κἂν τοῦ ἑνὸς ὑποδήματος ᾖ· καὶ οὕτως δυνατὸν* . . .

S. **388**, 9 *ἀλλ' ἐπεί, ὥσπερ ἡ σωματικὴ εὐωδία τινὰ τῶν ζῴων λέγεται ἀναιρεῖν, οὕτως* . . . *καὶ ἡ Χριστοῦ εὐωδία γένοιτο ἄν τισιν τοῖς ἐκ θανάτου εἰς θάνατον αὐτῶν, τοῖς* ⟨*δὲ*⟩ *ἐκ ζωῆς ἀποβαίνοι* [so schreibe ich, *ἀποβαίνει* M Ausgg.] *εἰς ζωήν, ταῦτα παρακείμενα ἡμῖν ἔδοξεν εἶναι τῇ ἐξετάσει τοῦ* . . . So ist der überlieferte Wortlaut sinngemäß hergestellt. Pr. aber zerreißt die Periode, indem er vor *ταῦτα* einen Punkt setzt und *ἐπεί* (We. will dafür *ἔτι* schreiben) »wohl als Dublette zu *ὥσπερ*« (App. 9) streicht.

Ganz ähnlich liegt die Sache bei einer zweiten Stelle, wo We. das in M richtig überlieferte *ἐπεί* in *ἔτι* verändert, und Pr. diese Änderung in den Text gesetzt hat. Richtig ist die Stelle, wenn man so interpungiert (S. 474. 31): *ἡνίκα οὖν ἦλθεν ἐπὶ τὴν οἰκονομίαν, ἀφ' ἧς . . . . αὐτόν, εἶπεν τὸ* [Joh. 13, 31], *καὶ ἐπεὶ »Οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα . . . ἀποκαλύψῃ«, ἔμελλεν δὲ ἐκ τῆς οἰκονομίας ἀποκαλύπτειν τὸν πατέρα ὁ υἱός, διὰ τοῦτο »Καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ«.* Mit *διὰ τοῦτο* beginnt nämlich der zweite Hauptsatz, voraus geht ein in zwei Teile zerfallender und von *ἐπεί* regierter Nebensatz. Ferner hat E. Klostermann a. a. O. noch einige Fehler dieser Art notiert, auf die ich deshalb hier nicht einzugehen brauche.

Ein paarmal kann, wie ich meine, der Text von M durch eine einfache Umstellung gebessert werden.

S. 127, 14 *ἐὰν δὲ μὴ παντελῶς ᾖ ἡ νοητὴ τῶν εὐχομένων φωνὴ μεγάλη καὶ οὐ βραχεῖα, οὐδέ, ἂν αὐξήσωσι τὴν βοὴν καὶ τὴν κραυγήν, ἀκούει τῶν οὕτως εὐχομένων ὁ θεὸς ὁ λέγων πρὸς Μωσέα· »Τί βοᾷς πρὸς μέ;« οὐκ αἰσθητῶς βεβοηκότα . . . ., μεγάλως δὲ τὴν ἀκουομένην μόνῳ θεῷ φωνὴν βεβοηκότα διὰ τῆς εὐχῆς.* Der Sinn der Stelle ist unzweifelhaft der, daß ein Gebet nur dann zu Gott dringt, wenn es *νοητή* ist, daß aber das bloße *αἰσθητῶς βοᾶν* nichts hilft. Daher ist durch Umstellen so zu schreiben: *ἐὰν δὲ μὴ παντελῶς ᾖ νοητὴ ἡ τῶν εὐχομένων φωνὴ μεγάλη . . .*

S. 196, 8 . . . *μηδὲ τὸν νόμον τηρεῖσθαι κἄν, ὡς ἐβούλοντο οἱ σωματικοὶ Ἰουδαῖοι, δύνασθαι ἔτι. ἅπαξ Ἰησοῦ γὰρ ἐκβάλλοντος τοὺς βόας . . .* Pr. hat zwar richtig *ἅπαξ* mit *Ἰησοῦ ἐκβάλλοντος* (statt mit *ἔτι*, wie Br. I 212, 11) verbunden, aber seine Emendation nicht vollendet. Die Worte sind so umzustellen: *ἅπαξ γὰρ Ἰησοῦ ἐκβάλλοντος . . .*

S. 202, 20 *οἶδα δέ τινας τὴν μὲν δεδεμένην ὄνον ἐξειληφότας τοὺς ἐκ περιτομῆς πιστεύοντας, πολλῶν δεσμῶν ὑπὸ τῶν γνησίως τῷ λόγῳ πνευματικῶς μεμαθητευμένων ἀπολυομένους, τὸν δὲ πῶλον τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν . . .* Hier ist Anstoß daran zu nehmen, daß zwei Adverbia unverbunden zu *μεμαθητευμένων* gestellt sind. Mit diesem Verbum wird öfter *γνησίως* (s. d. Wortregister s. vv. *γνήσιος* und *μαθητεύω*), aber nicht *πνευματικῶς* verbunden. Letzteres gehört auch dem Sinn nach nicht zu diesem Verbum, sondern vielmehr zu *ἀπολυομέ-*

νους. Denn Origenes spricht hier von *πνευματικῶς ἀπολύειν* (im Gegensatz zu *σωματικῶς ἀ.*) *πολλῶν δεσμῶν*. Daher sind die Worte so umzustellen: . . . *γνησίως τῷ λόγῳ μεμαθητευμένων πνευματικῶς ἀπολυομένους* . . .

S. *259, 26—31 Die Stelle, welche Pr. zur Grundlage seiner wunderlichen Bibelstellen-Hypothese (vgl. Einl. S. LXXXIX ff.) gemacht hat, ist allerdings so, wie sie in M überliefert ist, nicht in Ordnung. Ich habe aber bereits (ThLZ. 1904 Nr. 24, Sp. 660) gezeigt, daß durch eine einfache Umstellung zu helfen und so zu schreiben ist: *ζητητέον δὲ λέξιν γραφῆς ὑποβάλλουσαν ἡμῖν τοῦτο, καὶ ἀναλεκτέον γε ἀπὸ τῶν εὐαγγελίων τὰς περὶ δείπνων παραβολάς. ὅλον δὲ τὸ μυστήριον . . . . . τοὺς κεκλημένους*. Die Worte *καὶ ἀναλεκτέον . . . παραβολάς* waren im Archetypus von M oder noch früher ausgelassen, vom Corrector am Rand nachgetragen und dann von dem Schreiber der Tochterhandschrift an falscher Stelle eingefügt worden. Ist diese einfachste Lösung der vorhandenen Schwierigkeit richtig, so fallen alle von Pr. an diese Stelle geknüpften Schlußfolgerungen von selbst dahin.

S. 375, 3 . . . *εἰδὼς ὅτι φύλαξ ἐστὶν τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν καὶ περὶ οὗ εἴρηται ⟨τὸ⟩* [Ps. 120, 4]. We. will *καί* streichen, ich ziehe die folgende Umstellung vor: . . . *ψυχῶν, περὶ οὗ καὶ εἴρηται*, wobei dann das von Pr. hinzugefügte *⟨τὸ⟩* als unnötig erscheint.

Durch eingedrungene Glosseme scheint der Text nur wenig gelitten zu haben. An folgenden zwei Stellen glaube ich eine solche Corruptel zu finden.

S. 183, 1 *οὐ γὰρ ἦν ἀρχὴ τῶν σημείων τὸ ἐν Καφαρναούμ, τῷ προηγούμενον μὲν σημείων εἶναι τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τὴν εὐφροσύνην, διὰ δὲ τὰ τοῖς ἀνθρώποις συμβεβηκότα περιστατικὰ οὐχ οὕτως* [*τὴν θεραπείαν*] *ἐπιδεικνυμένου τοῦ λόγου τὸ ἴδιον κάλλος ἐν τῷ θεραπεύειν τοὺς πεπονθότας, ὅσον ἐν τῷ εὐφραίνειν* . . . Das den Zusammenhang störende *τὴν θεραπείαν* ist wohl aus einer Randbemerkung (*σημείωσαι τὴν θεραπείαν*) infolge Versehens in den Text geraten. We. corrigiert, was Pr. billigt, *τῇ θεραπείᾳ*, aber dies ist neben *ἐν τῷ θεραπεύειν* überflüssig und störend.

S. 302, 23 *καὶ εἴ τίς γε προσκόπτοι διὰ τὸ παρειληφέναι ἡμᾶς εἰς τὴν περὶ θεοῦ γνῶσιν παράδειγμα τὸ* [Gen. 4, 1], *πρῶ-*

τον μὲν τῷ [Eph. 5, 32] ἐπιστησάτω, δεύτερον δὲ ἀντιπαραθέτω τὸ περὶ ἄρρενος καὶ θηλείας λεγόμενον παρὰ τῷ ἀποστόλῳ· [τῇ αὐτῇ λέξει χρῆται περὶ ἀνθρώπου καὶ κυρίου·] »Ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ . . . [I Kor. 6, 16 f.]«. Daß die eingeklammerten Worte den Zusammenhang störend unterbrechen, ist klar; sie können auch nicht als eine von Origenes selbst herrührende Parenthese angesehen werden, denn dann würde irgend eine überleitende Partikel zu erwarten sein. Vermutlich sind die Worte ebenfalls ursprünglich Randbemerkung eines Lesers, und zwar zu dem Particip. κολλώμενος gewesen.

Weit zahlreicher sind nun diejenigen Stellen, wo Verschreibungen, teils vom Schreiber des Cod. Mon. 191, teils von dem seines Archetypus verschuldet, vorliegen. Daß einige Textschäden bis auf einen Uncialcodex zurückgehen, ist von Pr. in der Einleitung S. LI f. nachgewiesen worden. Nur wird man S. LII die Verwechslung von ν und υ, von καί und κατά, von λλ und γι ebensogut von einer Minuskelvorlage ableiten können. Sehr zahlreich sind die kleineren Versehen und Verschreibungen in M, da dieser Codex nicht, wie z. B. Vat. 386, von einem gleichzeitig mit dem Schreiber anzusetzenden Corrector von solchen Schreibfehlern systematisch gereinigt worden ist. Es bleibt deshalb auch nach den bisherigen textkritischen Bemühungen genug zu tun übrig; ich selbst bin weit davon entfernt zu glauben, alle noch vorhandenen Schäden entdeckt, oder auch nur einen erheblichen Teil der entdeckten mit Sicherheit beseitigt zu haben. Ich führe meine textkritischen Bemerkungen, ohne eine Gruppierung nach Art und Entstehung jedes Fehlers zu versuchen, wiederum der Bequemlichkeit des Lesers wegen nach Preuschens Ausgabe citiert hier an.

S. 20, 26 εἰ γὰρ »ἀρχὴ« ὡς μεταβάσεώς ἐστι καὶ ὁδοῦ καὶ μήκους, »ἀρχὴ δὲ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια«, ἔστιν εἰδέναι, εἰ πᾶσα ὁδὸς ἀγαθή [scil. ἐστι], πως »ἀρχὴν« μὲν ἔχει »τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια« . . . Wenn das Rechttun der Anfang des guten Weges ist, so kann man, meint Origenes, erkennen, ob ein jeder Weg gut ist, je nachdem er zum Anfang das Rechttun hat. Daher ist für das mindestens überflüssige πως zu schreiben: καθώς, aber nicht das richtige εἰ in ὅτι zu ändern.

S. 57, 25 . . . ἀποπεπτωκότων δὲ οὐ μόνον αὐτοῦ τοῦ

καλοῦ ἀλλὰ καὶ τῶν ἰχνέων καὶ μετεχόντων αὐτοῦ; Pr. hätte so im Text drucken und vor ἰχνέων ein Kreuz setzen sollen, denn mit der Scheinverbesserung: τῶν ἰχνέων τῶν μετ. ist gar nichts besser geworden. Ich vermute, daß zu lesen ist: ἀλλὰ καὶ τῶν οἰκείων καὶ μετ. αὐτοῦ.

S. 66, 10 καὶ μήποτε οὐ πάντως διὰ τὸ τιμιώτερον εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ χριστοῦ οὐ γίνεται ἄφεσις τῷ εἰς αὐτὸν ἡμαρτηκότι . . . offenbar falsch, da nur Sünde gegen den heiligen Geist, aber nicht Sünde gegen Christus, die Vergebung ausschließt. Verbessere also αὐτό, das ν ist das öfter in Hss. vor Vocalen erscheinende bewegliche ν.

S. 68, 3 . . . νοητέον τὸ »Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο«; ὅπερ δοκεῖ μοι εἶναι κρεῖττον. ἵνα γὰρ συγχωρηθῇ διὰ τὸ [so Pr. nach We., διὰ τοῦ M] γεγονέναι τὴν ζωὴν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, τί λεκτέον . . . Sicherlich steckt ein Fehler in den von συγχωρηθῇ abhängigen Worten, die auch durch die Änderung τὸ statt τοῦ nicht verständlich geworden sind. Die Verbesserung ist aus dem Vorausgehenden zu entnehmen, l. δι' αὐτοῦ γεγονέναι. . . . nach S. 68, 1 f.

S. 72, 4 ὥσπερ δὲ ὑπηρέτη τῷ ὀφθαλμῷ ἐπὶ τοῖς κρείττοσιν ἡμῖν γεγενημένῳ καὶ ἐφ' ὧν οὐ καλῶς ὁρῶμεν χρώμεθα, ὁμοίως καὶ τῇ ἀκοῇ, ὅταν παρέχωμεν ἑαυτοὺς ἀκροάσεσι κρίσεως ᾀσμάτων καὶ τῶν ἀπηγορευμένων ἀκουσμάτων, οὕτως . . . Pr. corrigiert zu gewaltsam: ἀκροάσει ἀχρήστων, ich meine, daß die Änderung ἀκροάσει ἀκρίτως dem Überlieferten näher liegt und durch das parallele ἐφ' ὧν οὐ καλῶς ὁρῶμεν empfohlen wird; vgl. auch das Wortregister s. v. ἄκριτος.

S. 77, 3 εἴτε δὲ σκότος ἀνθρώπων εἴτε θάνατος, οὐ φύσει τοιαῦτά ἐστιν † ἄλλου λόγου »[Eph. 5, 8]«, . . . We. schreibt sinngemäß: Παύλου λέγοντος, Pr. unwahrscheinlich: ἀλλαχοῦ λέγοντος, besser ist: ἀλλαχοῦ λεγομένου.

S. 77, 14 . . . ἐπὶ δὲ ὧν οἴονται φύσεων ἀπολλυμένων, ὅτι σκότος ἦσαν ἢ σκότος εἰσί . . . Verbessere καὶ σκότος εἰσί, denn es wird die Gleichheit des früheren und gegenwärtigen Zustandes und der Mangel an Besserung bei den φύσεις ἀπ. betont.

S. 81, 29 Ἔτι περὶ τοῦ τῶν ἀνθρώπων, ἐπεὶ προτέτακται, ζητοῦμεν φωτός, οἶμαι δ' ὅτι καὶ τοῦ ἐναντίου, καλουμένου »σκοτίας«, † ἂν δὲ οὕτω δοκιμασθείσης — »τῶν ἀνθρώπων« φημί —, ὅτι . . . Für ἂν δὲ οὕτω schlägt We. ἅμα δὲ τούτῳ

vor, dabei bleibt aber die Parenthese *τῶν ἀνθρώπων φημί* unverständlich. Diese fordert, wie ich meine, daß vorher ein Pronomen, welches dann Origenes für nicht deutlich genug hält und durch *τῶν ἀνθρώπων* näher bestimmt, gestanden hat; also l. *. . . καλουμένου σκοτίας αὐτῶν οὕτω δοκ.*, vgl. Z. 33 *ἡ σκοτία αὐτῶν.*

S. **94**, 3 *. . . ἐκ τοῦ προσώπου Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου λέγεσθαι.* An sämtlichen von Pr. im Wortregister notierten Stellen außer dieser einen fehlt der Artikel, vgl. auch *ἐκ προσώπου* Orig. I 149, 12. 162, 23. 184, 9. 201, 3. II 6, 11. 126, 2. 172, 3. III 148, 10. 277, 14. 288, 10 und *ἀπὸ προσώπου* Orig. III 136, 15. Demnach ist auch oben S. 94, 3 *τοῦ* zu streichen.

S. **123**, 35 *. . . καὶ εἰ ἐνδέχεται αὐτὴν* [scil. *τὴν ψυχήν*] *εἰσκριθῆναι δεύτερον ἐν σώματι ἢ μή, καὶ τῇ αὐτῇ περιόδῳ ἐν* [*καὶ* Pr.] *τῇ αὐτῇ διακοσμήσει ἢ οὔ, καὶ τῷ αὐτῷ σώματι ἢ ἑτέρῳ . . .* Aus den letzten Worten und aus Orig. I 84, 21 f. war zu ersehen, daß *εἰσκρίνεσθαι* von Origenes mit dem Dativ ohne *ἐν* construiert wird, also *ἐν* vor *σώματι* zu streichen ist. Dagegen ist es an einer anderen Stelle einzusetzen und zu schreiben: *. . . καὶ ⟨ἐν⟩ τῇ αὐτῇ περιόδῳ ⟨καὶ⟩ ἐν τῇ αὐτῇ διακοσμήσει . . .*

S. **127**, 7 *. . . ἵνα . . . καὶ οἱ βαρυήκοοι συνῶσιν τοῦ μεγέθους τῶν λεγομένων μετὰ μεγέθους ἀπαγγελλομένων φωνῆς.* Das zweite *μεγέθους* ist vermutlich eine fehlerhafte Wiederholung des ersten; ich schlage vor: *μετὰ μεγάλης ἀπ. φωνῆς.*

S. **129**, 26 *καὶ εἰ μὲν ὅπως ποτὲ πιθανότητα ἔφερεν ἐπὶ τῷ αὐτὰ κατασκευάσαι, κἂν ἠγωνισάμεθα περὶ τῆς τούτων ἀνατροπῆς· ἀρκεῖ δὲ . . .* In **M** ist *ἠγωνισόμεθα* überliefert, dies ist wegen *ἔφερεν* und *ἀρκεῖ* in *ἠγωνιζόμεθα* zu verbessern.

S. **130**, 8 *πῶς γὰρ ὅτι περὶ τῶν περὶ αὐτόν ἐστιν τὸ Ἠλίαν αὐτὸν καὶ προφήτην εἶναι, καὶ περὶ αὐτοῦ τὸ φωνὴν αὐτὸν εἶναι βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὐδὲ κατὰ τὸ τυχὸν πειρᾶται ἀποδεικνύναι, ἀλλὰ χρῆται παραδείγματι . . .* Daß diese Stelle fehlerhaft ist, deutet weder ein Kreuz noch eine Bemerkung bei Pr. an. Was sollen denn die Worte: *πῶς γὰρ ὅτι περὶ τῶν περὶ αὐτόν* heißen? Offenbar beginnt mit *οὐδὲ . . . πειρᾶται* der Hauptsatz, und von *πειρᾶται ἀποδεικνύναι* ist der voranstehende Nebensatz abhängig. So ergibt sich folgende Herstellung: *πῶς γάρ; ὅτι περὶ τῶν περὶ αὐτόν ἐστιν*

τὸ ... εἶναι, καὶ περὶ αὐτοῦ τὸ φωνὴν αὐτὸν εἶναι ..., οὐδὲ .. πειρᾶται ἀποδ., ἀλλὰ χρ. π. (vgl. S. 129, 32 ff.).

S. **130**, 19 *Θέλων δ' ἔτι παραστῆσαι* ... M bietet: *θέλοντ*ες *π.*, d. h. über *τ* das Compendium für *ες*, welches häufig mit dem für *δέ* verwechselt worden ist. Da nun Z. 27 *πάλιν* und 30 *ἔτι* verwendet ist, so ziehe ich statt der Brookeschen Correctur vor: *Θέλων δὲ π.*

S. **140**, 30 ... *ὥστε ἄξιόν τι τῆς τοσαύτης ἐπιδημίας εἰς οὕτω βραχύτητα συνεσταλμένης εἰπεῖν.* Hier stößt man bei *οὕτω* an. Dieses Wort aber streichen und *βραχύτατα* ändern heißt zu radical vorgehen. Mir scheint *οὕτω* aus einem zu *βραχύτητα* gehörigen Beiwort verderbt, und die folgende Correctur wahrscheinlich zu sein: .... *εἰς ⟨τοι⟩αύτην βραχύτητα συν. εἰ.*

S. **141**, 31 ff. *τοσοῦτον δέ ἐστιν ἐμοῦ* [scil. *Ἰωάννου*] *ἰσχυρότερος ὁ μετ' ἐμὲ ἐρχόμενος, ὡς μηδὲ τὰ τῆς περιβολῆς τῶν περὶ αὐτὸν δυνάμεων ἐσχάτων ... ἱκανόν με τυχχάνειν βαστάσαι, μηδὲ ταῦτα ὑπομένοντα* [-τας M] *φέρειν. οὐκ οἶδα δὲ ὁπότερον εἴπω, πότερον ⟨διὰ⟩ τὴν πολλήν μου ἀσθένειαν, ... μὴ δυναμένην, ἢ διὰ* [*δὴ* Br. Pr.] *τὴν ἐκείνου ... θειότητα, εἴγε ἐγώ, ὁ τηλικαύτην χωρήσας χάριν ....., ἐγώ, οὗ τὴν γένεσιν Γαβριὴλ ... παραδόξως εὐηγγελίσατο ἐν γήρᾳ γεγενημένῳ* [*γεγεννημένου* Pr. nach We.] *τῷ πατρί μου, ἐγώ ..., ἐγώ, ὁ ..., οὐδὲ τὰ ὑποδήματα βαστάσαι ἱκανός. εἰ μὴ* [*δὴ* We. Pr.] *γὰρ μηδὲ τὰ ὑποδήματα, τί λεκτέον περὶ τῶν ἐνδυμάτων αὐτοῦ;* So, glaube ich, ist hier zu lesen. Zunächst halte ich *διὰ τὴν ἐκείνου ... θειότητα* für richtig, daraus ergibt sich hinter *πότερον* die Einfügung von *⟨διὰ⟩*, das vom Schreiber, da *πότερον* in M eine Zeile schließt, leicht ausgelassen werden konnte. Beide mit *διά* beginnenden Satzteile bilden den Grund zu *μηδὲ ταῦτα ὑπομ. φέρειν.* Ferner sehe ich keinen Anlass, *ἐν γήρᾳ γεγενημένῳ* (wodurch *πρεσβύτης* der Bibelstelle, Luc. 1, 18, umschrieben wird) zu ändern. Bei der Correctur von We. *γεγεννημένου* [scil. *Ἰωάννου*] hat *ἐν γήρᾳ* keine rechte Beziehung; vgl. zu *ἐν γήρᾳ γεγεννημένῳ* z. B. *ἐν τῇ θεότητι γενόμενος* 151, 30, *ἐν θεωρίᾳ γεγονέναι* 236, 29, *ἐν τούτοις γενόμενος τοῖς τόποις* 331, 24 (*ἐν τῷ τόπῳ γενόμενος* 168, 28). Endlich ist *εἰ μὴ γὰρ* (scil. *ἱκανός εἰμι*) *μηδὲ τὰ ὑποδήματα* (scil. *βαστάσαι*) mit M als richtig beizubehalten.

S. **146**, 6 ... *ἐνηπόρει δὲ περὶ τῶν ἑξῆς* ... Da Origenes

sonst nur ἐπαπορεῖν gebraucht, und die Construction περὶ τῶν ἑξῆς statt des Dativs auffällig ist, so glaube ich, daß auch hier wie anderswo ἐπηπόρει geschrieben werden muß.

S. **146**, 7 . . . ἀληθεύει λέγων καὶ τὸ μὴ εἶναι ἱκανὸν λύειν τὸν ἱμάντα. Ich lese ἱκανὸς, da es sich auf Ἰωάννης bezieht, vgl. oben Z. 3 ἄξιός εἰμι λῦσαι und S. 145, 13 ff.

S. **154**, 33 ὁ δὲ ἐν τῇ ἁγίᾳ γῇ νέος ἀπὸ τοῦ σίτου τῆς γῆς Ἰησοῦ προξενοῦντος θεριζόμενος, ἄλλων μὲν κεκληκότων, τῶν δὲ μαθητῶν αὐτοῦ θεριζόντων, ἄρτος ἦν ἐκείνου ζωτικώτερος, τοῖς τὴν πατρῴαν κληρονομίαν διὰ τὴν τελειότητα δεῖ ἀπολαβεῖν δυναμένοις ἀποδιδόμενος. Anstatt δεῖ mit V und Pr. zu streichen, würde ich es lieber in ἤδη verwandeln. Ferner ist oben sicherlich κεκμηκότων (aber nicht κεκοπιακότων mit V, was Pr. in den Text gesetzt hat) zu schreiben. Diese selbstverständliche Correctur wird obendrein durch eine ganz ähnliche Stelle S. 274, 7 bestätigt, wo Origenes ebenfalls κεκμηκότων, und zwar ebenfalls in Verbindung mit der benutzten Schriftstelle Joh. 4, 38 (»ἄλλοι κεκοπιάκασιν« κτλ.) verwendet; vgl. auch S. 290, 20.

S. **173**, 19 . . . πῶς ἅμα ἀληθῆ εἶναι ἐροῦσιν τό τε παρὰ τῷ Ματθαίῳ καὶ Μάρκῳ εἰρημένον, ὡς διὰ τὸ ἀκηκοέναι αὐτὸν περὶ τοῦ Ἰωάννου παραδοθέντος εἰς τὴν Γαλιλαίαν ἀναχωρήσαντος, καὶ τὸ παρὰ τῷ Ἰωάννῃ . . . κείμενον, καὶ τὴν . . ἄνοδον, τήν τε . . . κάθοδον, ὅτε . . . ἐβάπτιζεν . . ἐγγὺς τοῦ Σαλίμ; Die Form ἀναχωρήσαντος steht ohne Beziehung und ohne syntaktische Verbindung da, man erwartet dafür den mit αὐτὸν [scil. τὸν χριστόν, Z. 16] zu verbindenden Infinitiv ἀναχωρῆσαι. Der Fehler ist wahrscheinlich durch Nachwirkung des vorausgehenden παραδοθέντος entstanden.

S. **175**, 7 . . . οὕτω νοητέον καὶ ἐπὶ τῶν τεσσάρων ἔχειν εὐαγγελιστῶν, καταχρησαμένων μὲν πολλοῖς τῶν κατὰ τὸ τεράστιον καὶ παραδοξότατον τῆς δυνάμεως Ἰησοῦ πεπραγμένοις ⟨δὲ⟩ καὶ εἰρημένοις, ἔσθ' ὅπου καὶ προσυφανάντων τῇ γραφῇ . . . τὸ . . . τετρανωμένον. Das von We. eingefügte ⟨δὲ⟩ scheint beim Druck an eine falsche Stelle geraten zu sein, es gehört natürlich hinter das Wort ὅπου. Aber ein zweiter Fehler liegt noch vor. Origenes will darlegen: so verhält es sich, wie man annehmen muß, auch bei den vier Evangelisten, die (zwar = μέν) viele wunderbare Taten und Worte Jesu für ihren Zweck verwenden, aber (= ⟨δέ⟩ hinter ὅπου) auch gelegentlich das von

ihnen rein geistig Durchschaute wie etwas sinnlich Bemerktes der Schrift wörtlich einverleiben. Wie soll danach aber *καταχρ. μὲν πολλοῖς τῶν κατὰ τὸ . . . Ἰησοῦ πεπραγμένοις καὶ εἰρημένοις* construiert werden? Man verbessere *πεπραγμένων καὶ εἰρημένων*, dann ist die Construction verständlich.

S. 178, 26 . . . *τὸν σωτῆρα, παρακαλέσοντα ἐπὶ τοῖς ἐν τῷ † πλήθει ἀγρῷ ἐσομένοις καρποῖς τοὺς* . . . Nach Marc. 4, 28 (. . *εἶτεν πλήρης σῖτος*) scheint die Corruptel so beseitigt werden zu können: . . . *ἐν τῷ πλήρει ἀγρῷ* . . .

S. 179, 16 *τοῖς μὲν γὰρ* . . . . *εἰσομένοις λέγεται δεικτικῶς τὸ* [Mt. 28, 20], *καὶ περὶ πάσης τῆς ἐν τοῖς θεωρησομένοις ἀνατολῆς, ἡμέρας πλείονας ποιούσης τοῖς μακαριωτάτοις, τὸ »Πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος«* . . . Die Worte *πάσης τῆς . . ἀνατολῆς* sind nicht recht verständlich. Origenes bespricht hier das bekannte Wort Mt. 28, 20 b und legt zuerst dar, an wen die Worte: *»ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι«* gerichtet sind, dann wie lange, nach diesem Schriftwort, das Zusammensein Jesu mit seinen Jüngern dauern wird. In *περὶ πάσης* . . . muß also das zweite ausgedrückt sein. Deshalb vermute ich: *καὶ περὶ ποσότητος τῆς ἐν τοῖς θεωρ. ἀνατολῆς* . . . Die Vermutung von Pr. (S. 179 App. 19) *ἀναστροφῆς* (statt *ἀνατολῆς*) wird dadurch nicht verständlicher, daß er auf S. 189, 15 f. (*ἕως γὰρ τῆς ἀνατολῆς τῆς ἡμέρας*) verweist.

S. 186, 4 *ἐὰν δὲ καὶ ἑορταί, ὧν μία τὸ πάσχα ἐστίν, καὶ ἐπὶ τὸν μέλλοντα ἀνάγονται αἰῶνα* . . . Da dem ersten *καί* ein zweites mit derselben Bedeutung folgt, und da vor *ἑορταί* der Artikel nicht gut entbehrt werden kann (vgl. Z. 11. 22), so ist vermutlich *ἐὰν δὲ αἱ ἑορταί* . . . zu schreiben.

S. 188, 29 † *εἰς δὲ τὸ τοιοῦτον ἡμᾶς ζητῆσαι πυρὶ ὀπτῆσαι δὲ ἤξει † τὰ τοῦ ἀμνοῦ κρέα, παραθετέον τὴν ὁμολογίαν οὗ ἐπεπόνθει* . . . *πάθους Ἱερεμίας λέγων* . . . Pr., der diese Stelle so druckt, hätte das zweite Kreuz lieber vor *δὲ ἤξει* setzen sollen; sein Verbesserungsvorschlag (App. 30) hat sehr wenig Wahrscheinlichkeit. Vielleicht entspricht der folgende Vorschlag dem überlieferten Wortlaut und dem Sinn der Stelle besser: *εἰς δὲ τὸ τοιούτῳ ἡμᾶς ζητῆσαι πυρὶ ὀπτηθέντα ἔξειν τὰ τοῦ ἀμνοῦ κρέα, παραθετέον* . . . (vgl. oben Z. 26 f. *ὀπτὰ ποιήσωμεν τὰ κρέα τοῦ ἀμνοῦ*, und zu *τοιούτῳ* die kurz vorher citierte Schriftstelle Luc. 24, 32).

S. **194**, 24 *Τὰ δὲ κινοῦντα ἡμᾶς . . . . . τὸν αὐτὸν* [so Pr. nach V, *ταυτὸν* M] *κατὰ τὴν* [*τὸν* M] *διδομένην ἡμῖν δύναμιν ἐκθησόμεθα τρόπον.* Die Correctur von V: *τὸν αὐτὸν* hat keine Beziehung auf eine ähnliche vorhergehende Darlegung. Origenes will auch hier gar nicht vergleichen (er hätte sonst das, was verglichen werden sollte, deutlich angegeben), sondern er will auf die folgende Auseinandersetzung hinweisen. Deshalb scheint mir die Correctur: ⟨*τὸν*⟩ *τοιοῦτον . . . τρόπον* passender zu sein, als die von V. Der Artikel *τόν* ist vielleicht am Rand nachgetragen und dann an falscher Stelle (hinter *κατά* anstatt *τήν*) eingesetzt worden.

S. **195**, 1 *καλεῖται δὲ καὶ ἡ πόλις αὕτη* [*καὶ*] *Ἱερουσαλήμ . . .* So sucht Pr. die Stelle zu emendieren. Aber ich meine, daß vielmehr das erste, als das zweite *καί* zu streichen ist. Denn vorher wird von *Ἱεροσόλυμα* gesprochen, dann folgt die Bemerkung: »genannt wird aber diese Stadt auch *Ἱερουσαλήμ*.«

S. **196**, 12 *καὶ ὁ εἰ οἵοντε ἐστιν* [so M] *τὰ νομίσματα τῶν σωματικῶν νομισμάτων καὶ μὴ τοῦ θεοῦ ἐχόντων τοὺς χαρακτῆρας τύπους τυγχάνοντα ἐκκεχύσθαι . . .* Pr. druckt den Anfang der Stelle nach der Vermutung von We. so: *καὶ εἰκὸς δὲ ἐστὶ* [l. *δέ ἐστιν*], während V so emendiert hat: *καὶ ὡς οὐχ οἷόν τε* mit Fragezeichen hinter *ἐκκεχύσθαι*. Ich glaube der hs. Überlieferung am nächsten zu kommen, wenn ich so schreibe: *καὶ ὅ⟨ρα⟩ εἰ οἷόν τέ ἐστιν τὰ νομίσματα . . . τύπους τυγχάνοντα ἐκκεχύσθαι.* Ähnlich wie *οἷόν τε* wird unten Z. 20 *δύναται* gebraucht. Statt *νομισμάτων* steht die Abkürzung $\overset{\circ}{\nu}\overset{\circ}{\nu}$ in M; Pr. will *νόμων* lesen, ich möchte nach Z. 15 (*νομοθεσία*) eher an *νομοθετῶν* denken.

S. **196**, 17 . . . *μεθισταμένης τῆς ἐπισκοπῆς ἐπὶ τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πιστεύοντας εἰς θεὸν διὰ Χριστοῦ πιστεύοντας . . .* Pr. klammert das zweite *πιστεύοντας* ein, ich halte es für richtiger, das erste (das der Schreiber unrichtig vorausgenommen und nicht wieder getilgt hat) zu streichen.

S. **203**, 7 *οὗτοι γάρ εἰσιν οἱ . . . μολύνοντες καὶ . . ποιήσαντες . . . ἔχοντες . καὶ διδόντες . . . οὗτοί εἰσιν οἱ λαμβάνοντες . . . τὰ τιμιώτερα, καὶ συλῶσιν τὰ χρείττονα . . .* Corrigiere *συλῶντες*, wie der Satzbau es fordert. Die Compendien *σιν* und *τες* sind bekanntlich leicht zu verwechseln.

S. **203**, 20 glaube ich mit Stählin ohne Preuschens Vermutung ἔχει νοῦν (App. 20) so herstellen zu können: ... εἰπεῖν, μυστικὸν γάρ, ἐχόμενον τῆς παρα⟨δόξου⟩ [τῆς περὶ M] τῶν ἁγίων εἰς ἀγγέλους μεταβολῆς ...

S. **204**, 13 οἱ δὲ δεσμοὶ τοῦ δεδεμένου πώλου καὶ αἱ ἁμαρτίαι παρὰ τὸν ὑγιῆ γεγενημέναι λόγον, ἐλεγχόμεναι ὑπ' αὐτοῦ ... Da Origenes unter den δεσμοί eben die ἁμαρτίαι versteht, so ist wohl ἢ αἱ ἁμαρτίαι zu schreiben. Vor ἐλεγχόμεναι aber erwartet man anstatt eines Kommas eher ⟨καὶ⟩ als Copula zwischen den beiden Participien.

S. **209**, 6 ... οἵτινες ἐπὶ τοῖς ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ ἀπελαυνομένοις .... ἀγανακτοῦντες, πράγμασιν ὑπ' αὐτῶν περιεπομένοις ἀπαιτοῦσιν σημεῖον, καθ' ὃ σημεῖον πρεπόντως φανήσεται ὁ λόγος ... ταῦτα ποιῶν. Zunächst ist kein Grund vorhanden, πράγμασιν mit We. und Pr. zu streichen. Der Fehler ist anderswo zu suchen: man verbessere πράγμασιν ὑπ' αὐτοῦ [scil. Ἰησοῦ] περιεπομένοις = für die von ihm ausgeführten Taten (vgl. ταῦτα, scil. τὰ πράγματα, ποιῶν und die zugrunde liegende Schriftstelle Joh. 2, 18: τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν, ὅτι ταῦτα ποιεῖς;).

S. **211**, 22 ὅτε καὶ οἱ μαθηταὶ ὃ τε ἔλεγεν πρὶν λυθῆναι τὸν ναὸν, τοῦ θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ μνησθήσονται οὐ ἔλεγεν καὶ πιστεύσουσιν ... οὐ τῇ γραφῇ μόνῃ ... Das in M überlieferte und von We. Pr. gestrichene οὐ ἔλεγεν ist, wie ich glaube, die am Rand beigeschriebene Verbesserung zu der Corruptel ὃ τε ἔλεγεν. Demnach wäre zu lesen: ὅτε καὶ οἱ μαθηταὶ οὗ ἔλεγεν πρὶν λυθῆναι ... ὁ λόγος αὐτοῦ μνησθήσονται [οὐ ἔλεγεν] καὶ π. Das οὗ ἔλεγεν ist dem weiter unten (Z. 26) folgenden Ausdruck τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν parallel.

S. **212**, 32 ἔοικεν μὲν τοίνυν τὰ ὑπὸ τῶν ἐν τῷ κατὰ Ματθαῖον καὶ Μάρκον ἀναγεγραμμένα εὐαγγελίῳ ψευδομαρτύρων, ... Ich verbessere τὰ περὶ τῶν ... ψευδομαρτύρων, an der verschränkten Wortstellung ist kein Anstoß zu nehmen; ψευδομαρτύρων ist deshalb ans Ende gestellt, weil sich das folgende Participium an dieses Hauptwort anschließt.

S. **214**, 23 ἄλλος δέ τις ἐρεῖ τὸν δεικνύμενον μὴ τὸν ὑπὸ Σολομῶντος ᾠκοδομημένον εἶναι τὸν ἐκεῖνον ⟨γὰρ⟩ κατεστράφθαι κατὰ τοὺς .. χρόνους, ἀλλὰ τὸν ἐπὶ Ἔσδρᾳ οἰκοδομηθέντα ... In dem Satz vermißt man ungern das Hauptwort,

von dem hier die Rede ist. Ein Rest davon ist, wie ich glaube, noch erhalten in *τὸν*, das ich in *ναόν* (mit Komma dahinter) corrigiere. Pr. streicht mit V den Artikel *τόν*.

S. 215, 1 *ὥρα δὲ εἰ δυνατὸν τὸν μὲν τεσσεράκοντα διὰ τὰ τέσσαρα τοῦ κόσμου στοιχεῖα ἐν τοῖς † ἀγωνισμένοις εἰς τὸν ναὸν ἐγκατατασσόμενα λαμβάνειν* ... Das mit dem Kreuz versehene Wort ist einfach aus *ἀφωρισμένοις* verschrieben, denn die *τέσσαρα τοῦ κόσμου στοιχεῖα* müssen sich doch bei den zum Tempelbau Ausgesonderten vorfinden. Vgl. auch I Kön. 5, 13 ff., von Origenes S. 216, 20 citiert.

S. 228, 17 ... *παραδεξάμενος ὡς βαθύτατα τὰ ἀνιμώμενα καὶ εὑρίσκεσθαι δοκοῦντα νοήματα* ... Hier handelt es sich nicht so sehr um das Finden, als um das Zurechtmachen der *νοήματα*. Deshalb vermute ich: *καὶ εὐτρεπίσθαι δοκοῦντα νοήματα*.

S. 228, 19 ... *ὅσοις* [Lücke von 3 Buchst. in M] *ἐπανεπαύσατο* ... Ich schreibe: *ὅσοισ⟨περ⟩ ἐπ.*

S. 228, 23 ... *ἐγὼ δὲ τοιοῦτον ἔχω λόγον, ὥστε τὴν πηγὴν γενέσθαι τοῦ ζωτικοῦ πόματος* ... Der Artikel vor *πηγὴν* ist hier auffällig (vgl. auch Z. 26 und Joh. 4, 14), vielleicht ist *τινὰ* dafür zu schreiben.

S. 231, 25 ... *ὅτε καὶ ἐπιποθεῖ* [*ἐπιζητεῖ* Pr.], *πόθεν ἔχει τὸ ζῶν ὕδωρ* ... Ich finde, daß dem überlieferten *ΕΠΙΠΟΘΕΙ* noch näher steht: *ΕΠΑΠΟΡΕΙ*, das auch dem Sinn sehr gut entspricht.

S. 232, 5 ... *ὥστε κατὰ τοῦτο πολλὰ ἐνδειὰ* [so] *τοῖς πολλοῖς ὡς ἐπὶ πλεῖον ἐγγεγυμνασμένοις τῷ ἀντλεῖν ἀπὸ τῆς τοῦ Ἰακὼβ πηγῆς*. We. hat (vgl. bei Pr. App. 5) das überlieferte *ἐνδεινα* vermutlich in *ἔνδεια* corrigieren wollen. Doch dürfte wohl meine Verbesserung: *ὥστε* .. *πολλὰ ἐνδεῖν* vorzuziehen sein.

S. 248, 2 *πλείονος μέντοι γε συγγυμνασίας δεόμεθα εἰς τὸ τελειωθέντας ἡμᾶς καὶ τὰ λεγόμενα παρὰ τῷ ἀποστόλῳ* [Hebr. 5, 14] »*αἰσθητήρια γεγυμνασμένα*« *διακριτικοὺς γενέσθαι ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν* ... Hier ist nur *καὶ* in *κατὰ* zu corrigieren, vgl. Z. 7 *κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον* ... We. schreibt *καὶ ⟨κατὰ⟩ τὰ* und *γεγυμνασμένα ⟨ἔχοντας⟩ διακρ.* nach Hebr. 5, 14; aber Origenes benutzt hier die Schriftstelle in freierer Weise, so daß mindestens der Einschub ⟨*ἔχοντας*⟩ unnötig ist.

S. 258, 9 *ἀλλ᾽ οὐδὲ ἡ ποιότης τῶν τρεφόντων λόγων . . . . ἡ αὐτὴ ἁρμόζει πάσαις ταῖς ψυχαῖς.* Der Artikel vor *ποιότης* ist wohl zu streichen, er ist wegen des folgenden *ἡ αὐτή* unnötig und fehlt auch an der parallelen Stelle Z. 6 (*οὐδὲ ποσότης τροφῶν ἡ αὐτή*).

S. 263, 2 . . . *ἵν᾽ ὥσπερ τῷ ἀνθρώπῳ ἡ ἀρχή τις τοῦ εἶναι ἐν τῷ παραδείσῳ ἦν, ... οὕτω καὶ ἑκάστῳ τῶν ἀποπεπτωκότων οἰκεία τις ἀρχὴ τυγχάνῃ δεδομένη.* Pr. hat an Stelle des ersten *τις* ohne Grund *μέν* in den Text gesetzt, denn dies ist entbehrlich, jenes aber hat wegen des zweiten *τις* seine volle Berechtigung. Allerdings ist *ἡ* vor *ἀρχή τις* zu streichen.

S. 274, 8 *ἴσον δὲ δύναται καθολικῷ τὸ* [Joh. 4, 36] . . . Vergleicht man Z. 8—11 mit den vorhergehenden (Z. 1—8), so findet man, daß *δέ* fehlerhaft ist, da der Gedanke nicht fortgeführt, sondern durch Wiederholung abgeschlossen wird. Also ist *δέ* in *δή* zu corrigieren.

S. 275, 13 *Ἔτι δὲ καὶ τούτοις τὸ ῥητὸν θεασώμεθα οἷον εἶναι τιναν* [so M] *διηγεῖται τοῦ θερίζοντα μισθὸν λαμβάνειν . . . ὁ εὐαγγελιστὴς λέγων* [Joh. 4, 36]. Pr. glaubt den Text durch folgende Änderungen hergestellt zu haben: *⟨πρὸς⟩ τούτοις* und *οἷαν εἶναι τὴν αἰτίαν*, andere werden wohl die ebenso leichte wie sinngemäße Correctur Brookes: *ὅρον εἶναί τινα* vorziehen da hier der Begriff *ὅρος* (= Ziel, Absicht) besser als *αἰτία* (= Grund, Ursache) in den Zusammenhang, d. h. zu dem Absichtssatz *ἵνα . . . ὁ θερίζων* Z. 15 f. paßt. Ferner scheint mir *⟨πρὸς⟩ τούτοις* keine so sichere Verbesserung zu sein, daß sie in den Text gehörte. Ich schlage mit Verwendung der Brookeschen Verbesserung vor: *Ἔτι δὲ καὶ οὕτως τὸ ῥητὸν θεασώμεθα. ὅρον εἶναί τινα διηγεῖται . . .*

S. 279, 26 . . . *καταλείπουσιν τὴν οἱονεὶ τῶν δογμάτων πόλιν* . . . Für den Artikel ist hier kein Ort. Deshalb steht auch (was Pr. nicht angibt) in M über *τῶν* von I. H. das Compendium von *ἦν*, doch mit einem Punkt versehen, also wieder getilgt. Mit Recht vermißt hier Pr. den Begriff *ψευδῶν*, anstatt dies aber hinter *τῶν* einzuschieben, ändere ich das fehlerhafte *τῶν* in *ψευδῶν*.

S. 290, 13 *οὗτοι . . . . ἀπαντῶσιν τῷ πατρὶ εὐαγγελιζόμενοι τὴν ζωὴν τοῦ θεραπευθέντος, διὰ τοῦ »Ὁ παῖς σου ζῇ« † εὐφραίνοντες, ὅτι οὐκ ἐφρόνουν πρότερον περὶ τοῦ παιδίου*

τοῦ δεσπότου ὅτι ἔζη. We. vermutet zweifelnd εὐφραινόμενοι, Pr. ebenso εὐφραίνονταί τε, aber an das Verbum εὐφραίνεσθαι darf man hier nicht denken, vielmehr an ein Verbum wie »zeigen, darlegen«, von dem der Satz ὅτι . . . ἔζη abhängig gemacht werden kann. Meine Correctur: ἐμφαίνοντες erfüllt diese Bedingungen. Die Leute zeigen eben durch das oben citierte Wort an, daß sie früher nicht gedacht hatten, daß das Kind am Leben sei. Ähnlich ist übrigens der von Herakleon gebrauchte Ausdruck (S. 292, 23) . . . ἀπαγγέλλοντας ἐν τῷ »Ὁ παῖς σου ζῇ«, ὅτι . . . ἔχει.

S. 296, 18 f. . . . πολλαχοῦ δὲ τὰ σημεῖα χωρὶς τῶν τεράτων † ἴδητε, ὃν τρόπον καὶ νῦν. We. vermutet: ἔστιν ἰδεῖν?, V hat εὕρηται geändert und ist damit der wahrscheinlich richtigen Lesart sehr nahe gekommen. Diese heißt, wie ich meine, εἴρηται (zu ἴρητε, dann zu ἴδητε verschrieben), vgl. das ähnliche λέγεται Z. 17.

S. 308, 9 Ἀεὶ τοίνυν ὁ Ἰησοῦς . . . . ὁρᾷ . . . κατὰ δὲ τὸν Μάρκον ἑστὼς . . θεωρεῖ . . . καὶ ὡς μόνος δυνάμενος βλέπειν τοὺς πλουσίους εἶδεν, εἴ ποτε πτωχὴ ψυχὴ . . βάλλει . . . Wer den Satz im ganzen liest, die Praesentia und das am Anfang stehende Ἀεί beachtet, wird sofort εἶδεν als fehlerhaft erkennen und in das richtige οἶδεν corrigieren.

S. 315, 1 λεκτέον οὖν . . . . . ἐν τοῖς εὐαγγελίοις σαφές ἐστιν ὅτι πολλὰ . . . ἔλεγον . . . Diese von Pr. nicht beanstandete Construction ist fehlerhaft, schreibe: σαφὲς εἶναι ὅτι . . .

S. 316, 21 ἐπιστήσας ἐκ τῶν εὐαγγελίων τοῖς γεγραμμένοις περὶ τῆς . . ἀπαλλαγῆς εὑρήσεις . . . Die Verbindung mit dem Vorhergehenden fehlt, und ἐκ ist anstößig. Ich vermute, daß zu ändern ist: ἐπιστήσας δὲ τῶν . . .

S. 325, 29 ἐὰν δὲ ἀναλεγόμενος . . ., οὐ χαλεπῶς . . εὑρήσεις, τίνα . . . Pr. (nach We.) ändert: ἐὰν δὲ ἀναλεγώμεθα ⟨οὕτως⟩ . . ., οὐ χ . . . εὑρήσομεν, Klostermann (a. a. O. S. 280) l. ἔτι statt ἐάν, vielleicht ist ἅμα δὲ ἀναλεγόμενος . . . . . εὑρήσεις besser.

S. 328, 23 . . . συνθέντα μὲν ταῦτα, μὴ ἀκριβοῦντα δέ . . . We. corrigiert συνέντα, aber συν⟨τι⟩θέντα dürfte, wenn überhaupt zu ändern ist, hier den Vorzug verdienen, vgl. S. 327, 14 ff.

S. 341, 13 . . . ὡς ἔτυχεν ἂν εἰρῆσθαι δόξαι τὸ . . . ist so richtig zu trennen und zu corrigieren. Dieselbe Verbesserung schlägt E. Klostermann a. a. O. S. 280 vor.

S. **351**, 11 *οὗτοι δὲ δῆλον ὅτι ἐν σωματικῷ τόπῳ δώσουσιν τὸν πατέρα, καὶ τὸν υἱὸν . . . ἐπιδεδημηκέναι τῷ βίῳ . . .* We. hat *δώσουσιν* richtig als corrupt erkannt, sein Vorschlag: *νοήσουσιν*? befriedigt aber nicht. Ich vermute: *φήσουσιν ⟨εἶναι⟩ τὸν π.* (vgl. Orig. II 351, 4ff.), was den überlieferten Buchstaben näher steht und einen guten Sinn gibt.

S. **358**, 32 . . . *ἐπὶ μὲν γὰρ τῆς εἰκόνος ἔχω δεῖξαι ὅτι ἐν χρυσῷ ὁ τύπος ὁ ἐν ἀργύρῳ ἢ μὲν ὁ τύπος παραπλήσιος δείκνυται, τὴν ἰδιότητα τοῦ ἐν χρυσῷ γεγονέναι παρὰ τὸ ἐν ἀργύρῳ τετυπῶσθαι ἢ ταῖς λοιπαῖς ὕλαις.* Wenn Pr. meint, durch die Correcturen *ἤτοι* (für *ὅτι*) und *ἢ ἐν ἀργ.* (für *ὁ ἐν ἀργ.*) die Stelle richtig hergestellt zu haben, so dürfte er irren; denn die Worte *ἢ μὲν . . . δείκνυται* sind ganz unverständlich, und das Übrige ist nur schwer zu construieren. Origenes hebt im Gegensatz zu gewissen Gegnern, die auf die Gleichheit des Siegelabdrucks in verschiedenem Material hinwiesen, um dasselbe auf geistige Vorgänge zu übertragen, die Besonderheit (*ἰδιότης*) des Abdrucks in Gold gegenüber dem Abdruck in Silber und den anderen Metallen und Materialien hervor. Offenbar sind also die Worte *τὴν ἰδιότητα τοῦ ἐν χρυσῷ γεγονέναι* [scil. *τὴν εἰκόνα*] *παρὰ τὸ ἐν ἀργύρῳ τετυπῶσθαι* [scil. *τὴν εἰκόνα*] *ἢ ταῖς λοιπαῖς ὕλαις* abhängig von *ἔχω δεῖξαι*, und die dazwischen stehenden Worte geben vermutlich an, wobei oder wann die Möglichkeit des *δεῖξαι* eintritt. We. hat dies, wie sein Vorschlag *εἰ* (statt *ὅτι*) beweist, richtig erkannt. Die Verderbnis liegt aber besonders in *ἢ μὲν ὁ*, worin, wie ich glaube, ein Participium steckt. Mein Vorschlag lautet demnach: . . . *δεῖξαι, εἴγε ἐν χρυσῷ ὁ τύπος τῷ ἐν ἀργύρῳ κειμένῳ τύπῳ παραπλήσιος δείκνυται, τὴν ἰδιότητα τοῦ* . . ., und ich glaube, daß damit wenigstens der ursprüngliche Sinn der Stelle richtig wiedergegeben ist.

S. **393**, 16 . . . *ἀλλὰ καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπαράτω καὶ αἰρέτω αὐτοὺς ἄνω κατὰ τῆς εὐχῆς ὑποτάσσων ἑαυτὸν θεῷ καὶ ταπεινῶν ἑαυτὸν ἐκείνῳ λεγέτω. ἢ εἰ νομίζωμεν . . καθήκειν . . . ., ὥρα λέγειν . . .* Pr. druckt nach der Correctur Wendlands *κατὰ τὴν εὐχήν, ὑποτάσσων . . .*, übersieht aber, daß dann *λεγέτω* das Object entbehrt. Mit der Verbesserung *τὴν εὐχὴν* ist die Corruptel erst zur Hälfte beseitigt, ich schreibe vielmehr so: . . . *ἄνω, καὶ τὴν εὐχὴν . . . λεγέτω* (vgl. z. B.

S. 395, 20). Warum ferner Pr. zu Anfang des zweiten Satzes *καὶ εἰ νομίζομεν* geändert hat, ist unklar. Es folgt ja eine Widerlegung derselben Sache von einem andern Gesichtspunkt aus, so daß der Begriff »oder« notwendig ist; vgl. z. B. S. 396, 1. Endlich scheint mir das in M überlieferte *νομίζωμεν* am einfachsten und richtigsten in *νομίζοιμεν* corrigiert zu werden.

S. **394**, 31 *τοῦ δὲ αἴροντος τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ ἐπαίροντος αὐτοὺς καθηκόντως εἰς οὐρανὸν ⟨ἂν⟩ εἴη † καθῆκον καὶ τὸ ἐπαίρειν ὁσίους χεῖρας, μάλιστα ὅτε* ... Das Kreuz zeigt an, daß Pr. selbst nicht glaubt, durch seine Correctur die Stelle verständlich gemacht zu haben; in einem solchen Fall wäre es richtiger gewesen, das in der Handschrift Überlieferte genau abzudrucken und das Kreuz davor zu setzen. In M steht nämlich: ... *εἰσον εἴη καθῆκον* .., aus *ον* haben die Ausgaben ohne Grund *οὐρανόν* gemacht. Ich schreibe nach M vielmehr so: *τοῦ δὲ αἴροντος .... καθηκόντως εἰς ὃν ἂν ᾖ καθῆκον, καὶ τὸ ἐπαίρειν ὁσίους χεῖρας* [scil. *ἐστίν*].

S. **397**, 27 ... *τῷ μετὰ τὸ ἀποθανεῖν † κιρήσαντι μέν, οὐκ ὀξέως δέ* ... Ich vermute, daß *ΚΙΡΗΣΑΝΤΙ* aus *ΝΟΗΣΑΝΤΙ* verschrieben ist.

S. **398**, 5 *ὅτε ἔστιν ἰδεῖν* .... bis Z. 12 *χειρίαις* ist von Pr. als selbständiger Satz, mit Punkt vorher und nachher, gedruckt. Pr. hat also übersehen, daß *ὅτε* nur Nebensätze, aber keine Hauptsätze einleitet. Corrigiere: *τότε ἔστιν ἰδεῖν* ...

S. **398**, 15 ff. Für die im Apparat mit Recht als »sehr korrupt« bezeichnete Stelle wage ich folgenden Herstellungsversuch vorzulegen, der vielleicht zu weiteren und besseren Versuchen anregt. Ich schreibe: *εἶτ' ἐπεὶ μὴ μόνον ζῆσαι αὐτὸν βεβούληται ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐν τῷ μνημείῳ μένειν, ⟨ἀλλὰ καὶ ἔξω τοῦ μνημείου ζῶντα αὐτῷ ἀκολουθεῖν,⟩ ἐπὶ τὰ ἔξω τοῦ μνημείου οὗτος ἐλθὼν γεύεται* [*δέδεται* M], *καθὼς προείρηται, τῆς ζωῆς. καὶ ⟨ἐν⟩ τῷ ἐξεληλυθέναι ἀπὸ τοῦ μνημείου μὴ δυνά⟨μενος πορεύε⟩σθαι, ὅσον δέδεται (λέγει ⟨γὰρ⟩ τοῖς δυναμένοις ὑπηρετήσασθαι αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· »Λύσατε αὐτὸν καὶ ἄφετε αὐτὸν ὑπάγειν«), νομίζω ὅτι μὴ συγκαταθέμενος μὲν τῷ περὶ τῆς ἐπιστροφῆς μετὰ τὸ ἡμαρτηκέναι λόγῳ, ἔτι δὲ ἀτονῶν κατ' αὐτὸν βιοῦν τῷ κατέχεσθαι ... δυνάμεις, ⟨μύγις⟩ ὁ τοιοῦτος ἐξῆλθεν ἀπὸ τοῦ μνημείου* ... Zu der ersten Einschaltung *⟨ἀλλὰ ... ἀκολουθεῖν⟩* vgl. S. 398, 5; zu *γεύεται* vgl. S. 397, 31,

diese Correctur scheint mir leichter, als etwa *δέχεται . . τὴν ζωήν*, zu *μὴ δυνά⟨μενος πορεύε⟩σθαι* vgl. S. 397, 22, endlich zu *⟨μόγις⟩* S. 398, 6 (*τίνα τρόπον ὁ τοιοῦτος ἐξέρχεται*).

S. **398**, 34 . . . *ὥστε καὶ τοὺς δεσμοὺς ἐπιφέρεσθαι τὸ ὄνομα τῆς νεκρότητος* . . . Ich verbessere *ἔτι φέρεσθαι*, wie z. B. oben Z. 23 *ἔτι ἐστὶν δεδεμένος* gesagt ist.

S. **399**, 27 *ἐφίστημι οὖν μήποτε ἐν τῷ εἰρηκέναι αὐτὸν φωνῇ μεγάλῃ κραυγάσαντα· »Λάζαρε, δεῦρο ἔξω«* (*ἡ γὰρ μεγάλη φωνὴ καὶ ἡ κραυγὴ οὐκ ἂν ἀτόπως λέγοιτο ἐξυπνικέναι αὐτόν*) *καὶ ἤδη* [*καὶ εἰ δεῖ* M] *δύνασθαι ἀποφήνασθαι ἐν τούτῳ μᾶλλον πεπληρῶσθαι τὸ »Πορεύομαι, ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν«, ἤπερ ἐν τῷ τῆς εὐχῆς τοῦ υἱοῦ ἀκούσαντα* [vgl. oben S. 53] *τὸν πατέρα πεποιηκέναι* . . . Mit der Correctur *καὶ ἤδη* ist nichts gebessert, die fehlerhafte Construction: *μήποτε . . . δύνασθαι ἀποφήνασθαι* ist stehen geblieben. Ich versuche so zu verbessern: . . . *ἐξυπνικέναι αὐτὸν καθεύδοντα*) *δύναται ἀποφαίνεσθαι ἐν τούτῳ μᾶλλον πεπληρῶσθαι* . . .

S. **435**, 1 (*Πέτρος*) . . . *ὡς σέβων τὸν Ἰησοῦν οὐ παρεῖχεν αὐτοῦ εἰς τὸ νίψασθαι τοὺς πόδας, ἀλλὰ πρότερον μὲν δυσωπεῖν αὐτὸν ἐπειρᾶτο* . . . Ich schreibe: . . . *οὐ παρεῖχεν αὐτῷ . . τοὺς πόδας*, denn in dem Artikel *τοὺς* ist schon das, was *αὐτοῦ* bedeutet, genügend ausgedrückt, anderseits würde, wenn *αὐτῷ* fehlte, bei *παρεῖχεν* die Beziehung auf Jesus nicht deutlich genug sein. Vgl. auch S. 440, 12.

S. **435**, 35 . . . *ὡς ἤδη νιψαμένων τοὺς πόδας ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ τῶν μαθητῶν, καὶ πρὸς τῷ λελοῦσθαι οὐκέτι ἐχόντων χρείαν νίψασθαι, ἔτι δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ Πέτρου ἤδη ὄντος καθαροῦ* . . . Die Verbesserung *ἢ πρὸς* . . . scheint mir notwendig zu sein, denn aus den Worten: *καὶ αὐτοῦ τοῦ Πέτρου* (S. 436, 2) geht hervor, daß schon vorher von solchen Jüngern die Rede gewesen ist, die, um rein zu werden, die Fußwaschung von Jesus nicht nötig hatten. Diese sind aber von den zuerst genannten (*ὡς ἤδη . . . τῶν μαθητῶν*) zu unterscheiden. Hinter *νιψαμένων* ist vielleicht *⟨μὲν⟩* ausgefallen.

S. **436**, 15 . . . *ὡς πρότερον μὲν ἔβλεπεν* [*ἐβλέπειν* M] *ὑπωθέντας τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν δεδεῆσθαι* . . . E. Klostermann vermutet (a. a. O. S. 281) *λέγειν* (oder *ἔλεγον* ?), ich glaube, daß *ἐκλαβεῖν* der Überlieferung und dem Sprachgebrauch des Origenes näher kommt.

S. 440, 2 ff. Die Stelle ist von Pr. noch nicht verständlich gemacht, die eine Correctur von We. (ὅτι statt ὅτε) genügt dazu nicht. Ich versuche folgendermaßen zu helfen: πλὴν ὅτι προπετής ἐστι Πέτρος, ⟨ὃς⟩ ἀκούσας τὸ . . . [Joh. 13, 8], αἰτούμενος αὐτοῦ [ἐν τῷ M Pr.] παρασχεῖν τοὺς πόδας τῷ Ἰησοῦ, ὑπερβάλλειν ἐθέλει τὰ μέτρα τῆς αἰτήσεως αὐτοῦ καὶ παρέχει [παρεῖχεν M Pr.] νιφθησομένους . . . τοὺς πόδας . . .

S. 440, 11 ἀρκεῖται γὰρ ἡμῖν, ἐπὰν ἔλθωμεν εἰς ταὐτὸ τοῖς τοῦ Ἰησοῦ μαθηταῖς καιροῦ, τὸ . . παρέχειν . . . So druckt Pr. nach M fehlerhaft. Denn hier verlangt die Construction nicht das Verbum passivum ἀρκεῖσθαι (= sich begnügen), sondern das Verbum activum ἀρκεῖν (= genügen), das unpersönlich und persönlich (vgl. S. 258, 6 ποσότης τροφῶν ἡ αὐτὴ πᾶσιν ἀρκεῖ) gebraucht wird. Ich verbessere deshalb: ἀρκείτω γὰρ ἡμῖν . . ., da gerade hier der Imperativ als Mahnung für die Christen besonders passend ist.

S. 445, 25 . . . εἰ δὲ φήσομεν ἕκαστον τῶν μὴ συνειδότων ἑαυτῷ τοῦτο πεποιηκέναι καὶ ἁγίων οὕτω τοὺς πόδας νενιφέναι ὀφειλομένην τινὰ ἐντολὴν μὴ ἀποδεδωκέναι τὴν . . . [Joh. 13, 14], ὥρα που λέγειν ἐγγύς που πάντας ὀφειλέτας εἶναι τῆς ἐντολῆς ταύτης. Hierzu steht keine Bemerkung im Apparat, auch kein Kreuz im Text. Und doch ist dieser Text fehlerhaft. Richtig ist der mit ὥρα (davor fehlt bei Pr. das Komma) beginnende Hauptsatz: »da ist es wohl an der Zeit zu sagen, daß beinahe wohl alle die Befolgung dieser Anweisung ⟨noch⟩ schuldig sind,« vgl. S. 444, 35 f. Vorher ist aber zunächst ἑαυτοῖς zu schreiben. Das daneben stehende τοῦτο bezieht sich wahrscheinlich auf die zweite der Z. 25 genannten Handlungen (τὸν μὲν ποιῆσαι τὸν δὲ παρασχεῖν, scil. τοὺς πόδας), denn ἁγίων τοὺς πόδας νενιφέναι (Z. 27) kann nur mit der ersten Handlung (τὸν μὲν ποιῆσαι) gleichgesetzt werden. Daraus folgt aber, daß ἢ ἁγίων οὕτω . . . zu ändern ist.

S. 450, 11 καὶ ἄκουε τοῦ »Ἵνα πιστεύητε« ὡς ἴσον δυναμένου τῷ »ἵνα † πιστεύητε ἐνεργῆτε«, παραμένοντες τῷ πιστεύειν καὶ μηδεμίαν ἀφορμὴν πρὸς τὸ μετατίθεσθαι ἴσχοντες. Pr. hätte das Kreuz erst vor ἐνεργῆτε setzen sollen, da dieses Wort, aber nicht πιστεύητε Anstoß bietet. In M steht deutlich: πιστεύητε, ἐνεργῆτε, der Schreiber hat also das zweite Verbum zum Folgenden bezogen. Aber für ein Verbum ist hier kein Ort,

man erwartet vielmehr ein Adverbium, das den Begriff *παραμένοντες* steigert. Ich glaube also dem Richtigen nahe zu kommen, wenn ich corrigiere: . . . *τῷ ›ἵνα πιστεύητε, ἐνεργῶς τε παραμένοντες τῷ πιστεύειν καὶ . . . ἴσχοντες.‹* Also der ganze Satz *ἵνα πιστ. ἐνεργ.* bis *ἴσχοντες* ist das *ἴσον δυνάμενον* zu dem Schriftwort *ἵνα πιστεύητε*.

S. **473**, 30 . . . *ὅτε* [scil. *ὁ θεός*] *ἐν τῇ ἑαυτοῦ γινόμενος περιωπῇ, ἐπὶ τῇ ἑαυτοῦ γνώσει καὶ τῇ ἑαυτοῦ θεωρίᾳ, οὔσῃ μείζονι ⟨τῆς⟩ ἐν υἱῷ θεωρίας, ὡς ἐπὶ θεοῦ χρὴ νοεῖν τὰ τοιαῦτα, δεῖ λέγειν ὅτι εὐφραίνεται ἄφατόν τινα εὐαρέστησιν καὶ εὐφροσύνην καὶ χαράν, ἐφ' ἑαυτῷ εὐαρεστούμενος καὶ χαίρων*. Die gesperrten Worte unterbrechen den Zusammenhang und sind nur als Parenthese verständlich. Origenes will hier einschalten: »soweit man derartiges bei Gott überhaupt denken und sagen darf.« Die Correctur *δεῖν* (statt *δεῖ*) scheint mir nichts zu bessern. Ich denke eher an die Verbindung der Infinitive *νοεῖν* und *λέγειν* durch eine Copula und schreibe: . . . *θεωρίας (ὡς ἐπὶ θεοῦ χρὴ νοεῖν τὰ τοιαῦτα καὶ λέγειν [ὅτι]) εὐφραίνεται* . . . Wahrscheinlich ist *ὅτι* von einem Corrector eingefügt worden, um die Verbindung zwischen *λέγειν* und *εὐφραίνεται* herzustellen.

S. **474**, 29 *Ὅρα δὲ πόθεν ›ἀπὸ δόξης‹ φησί, καὶ ποῦ ›εἰς δόξαν‹· ἀπὸ δόξης τῆς τοῦ δοξαζομένου, εἰς δόξαν τὴν τῶν δοξαζόντων*. Da Origenes hier untersuchen will, woher die beiden Ausdrücke stammen, aber nicht, wo sie sich finden, so ist entsprechend dem ersten *πόθεν* das folgende *ποῦ* auch in *πόθεν* zu verwandeln.

S. **480**, 6 (Der Ausdruck »*σήμερον*« bezieht sich nach der tiefern Auffassung *καὶ ἐπὶ ὅλον τὸν ἐνεστηκότα αἰῶνα.*) Dann heißt es weiter: *ὥσπερ δὲ καὶ ἐν τῷ* [Mt. 28, 15]. Ich verbessere *ὥσπερ δὴ καὶ ἐν τῷ*, vgl. oben S. 49.

Die Zahl der fehlerhaft überlieferten und in Preuschens Ausgabe noch nicht verbesserten Textstellen des Johannescommentars ist also, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, recht beträchtlich. Mir erscheint dieser Mangel der Ausgabe jedoch bei weitem nicht so groß, wie der andere: die ungenaue und

teilweise fehlerhafte Collation der maßgebenden Handschrift. Denn jener Mangel läßt sich durch kritische Mitarbeit philologisch geschulter Leser nach und nach etwas vermindern, dieser aber läßt sich nur durch eine vollständige Wiederholung der mühsamen und zeitraubenden Collationsarbeit so beseitigen, wie es bei einer kritischen Ausgabe nötig ist. Durch einen glücklichen Zufall konnten diesmal die Collations- und Correcturfehler der Ausgabe schneller, als es sonst möglich gewesen wäre, berichtigt werden. Es dürfte sich aber künftig empfehlen, daß auf so wichtige Collationen, wie die des Cod. Mon. 191, nicht nur ausreichende Zeit und Sorgfalt verwendet, sondern daß auch die Beschaffenheit einer solchen Collation von einem Sachverständigen geprüft wird. Eine Prüfung dieser Art würde manche spätere Unannehmlichkeit ersparen und zugleich für den Benutzer der Collation eine gewisse Sicherheit und Beruhigung bedeuten.

Absichtlich ist oben Seite 38f. von einer genaueren Untersuchung der in Preuschens Ausgabe Seite 483—574 abgedruckten Bruchstücke aus Catenen abgesehen worden, denn dem Verfasser fehlte das hierzu notwendige hs. Material. Da aber im Interesse der Sache eine wenn auch nur teilweise Nachprüfung der Catenen-Collationen wünschenswert erschien, so hat Otto Stählin auf meine Bitte die von Preuschen im Anhang Seite 564—574 abgedruckten Fragmente des Codex Mon. Nr. 208 mit der Handschrift in München verglichen. Das Ergebnis, dessen Veröffentlichung hierunter Stählin freundlichst gestattet hat, ist — mit Übergehung einiger unwesentlichen Kleinigkeiten — folgendes.

564, 3 *γινομένης* 4 *τῶ* M² *τὸ* (nicht *τοῦ*) M¹ *ἦν* M² a. Ras. f. 4 Buchst. 9 *προσσημαίνον*, *σ*¹ durch Punkt getilgt 13 *καταλλήλως* 15 *πρὸς*] *τῆς πρὸς συνεργίας*, *ι* a. Ras. f. *ει* 15 f. *ὑφεξαιρεῖται* **565**, 1 *ἐλαύνειν*, *ὅτι*] *ἐλαύνουσ* = *ἐλαύνουσα* 10 *δὲ*] *καὶ* 11 *τοῦ*] *περὶ τοῦ* 22 *οὐκ* üb. d. Z. 27 *προφανῶς* (nicht *προσφανῶς*) 29 *φιλοσοφίας*, *ας* a. Ras. M¹ 30 *ἀναλαβόμενοι*, *λαβ* und *νοι* a. Ras. M¹ **566**, 5 *προφορὰν*] + *φησιν* 16 *τοῦ θέλοντος* corr. aus *τοὺς θέλοντας* M¹ 20 *προσ|τάσσει*, *στ* a. Ras. M¹ 21 *εὐθεῖαν*, *ν* a. Ras. M¹ *ὑποδοχήν*] *ὑποδοχὴν τῆς τοῦ λόγου διδασκαλίας* 25 *ἦν*² (bei Pr. in Klammern)] *ἡμῶν* **567**, 5 *εὐγνωμονεστέρως* 7 *δὲ*] *καὶ* 13 *οὐκ*] *οὐρανὸν δὲ ἀνεῳγότα οὐκ* 15 *ὁτὲ*¹·² corr. aus *ὅτε*

ἁπλουν — διπλασιαζόμενον corr. aus ἁπλῶ — διπλασιαζομένω w. e. sch. 17 τὸ] τῶ corr. aus τὸ M¹ 19 εἰκὸς corr. aus εἰκότως M² 22 ματθαιον corr. aus ματθαίω M¹ 24 γεύσωνται corr. aus γεύσονται M¹ 25 ἐστι 568, 11 Das Fragment beginnt w. e. sch. schon mit den Worten: καὶ εἰ ἄνωθεν διὰ πνεύματος ἀναγεννᾶταί τις καὶ υἱὸς θεοῦ γίνεται, τίς ἡ χρεία τοῦ ὕδατος; 26f. ὅτε 27 βασιλεύοντος] + ὅτε δὲ ἀπὸ τῶν βασιλευομένων 28 Αἰγύπτου] αὐγούστου 569, 1 καὶ] + τὸ 2 τούτου] τῶν τούτου 3 δείκνυσιν 16 ἀπατῶντας] ἀγαπῶντες corr. aus ἀγαπότες w. e. sch. M¹ 24 τῶν < M 31 δὲ] καὶ (32 erscheint die Änderung Preuschens: γεννᾷ statt γεννῶσα unnötig, wenn man 31 mit M καὶ statt δὲ liest und nach πέφυκεν starke Interpunction setzt) 570, 5 Μωσῆς] + ὁ 17 ἀνθρωπινότερον 22 καὶ ὡς ἀλήθειαν] ὡς ἀλήθειαν καὶ 571, 10 ἂν ἔμιξεν] ἀνέμιξεν ἑαυτὸν 14 ἀπὸ] ἀπὸ τῶν τῶν] τὴν 15 τὸ] τὸν 18 ψυχῆς] τῆς ψυχῆς 23 ἱερεῖς] οἱ ἱερεῖς 572, 3 παρεστήσαντο] παρητήσαντο 5 βλέπει 10 ἠθελήσατε, vor τ ein Buchst. ausrad. 13 Der folgende Satz scheint noch zu dem Fragment zu gehören: τοῦτο μὲν ἐλέγχοντος ἦν σαφῶς τὴν ἀλήθειαν μὴ προσιεμένους· τὸ δὲ »Μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε μαθηταὶ αὐτοῦ γενέσθαι;« εἰρωνευομένου καὶ χλευάζοντος ἦν. 18 ὀφειλέταις 19 μετάνοιαν w. e. sch. 573, 4 λαλῶν] λαλῶν λίθον 7 διερεῖται 9 ὅστις, ι a. Ras. für η M¹ 19 ἀπολείας 22 οὕτως] οὗτος 25f. καθαροτάτοις 27 ἀναστάσει, ει a. Ras. M¹ 574, 3 λέγεται] + κατὰ συμφωνίαν 9 οὕτω 12 πρωτύπωσιν.

Diese zahlreichen und z. T. recht schlimmen Collationsfehler, die soeben in Preuschens Abdruck der Fragmente des Cod. Mon. 208 nachgewiesen sind, hätten sich gewiß vermeiden lassen, wenn die Collation von Preuschen selbst oder von anderer Seite revidiert, und vor oder bei dem Druck der Ausgabe berichtigt worden wäre; denn die Annahme, daß überhaupt eine Revision dieser Collation stattgefunden habe, erscheint mir nach dem oben mitgeteilten Ergebnis unmöglich.

Wollte man nun von der Beschaffenheit der Seiten 564—574 auf die der Seiten 483—563 schließen, so würde sich die Nachprüfung sämtlicher übrigen Angaben Preuschens als notwendig ergeben. Indessen liegt doch wohl die Sache nicht ebenso hier wie dort; denn hier boten teils die Catenendrucke, teils die reichere hs. Überlieferung eine gewisse Controlle der Richtig-

keit dar. Daß sich freilich auch hier Ungenauigkeiten und Fehler in den Angaben aus Handschriften vorfinden, beweist eine Nachvergleichung der beiden Catenenhandschriften Mon. 437 (= A) und Mon. 37 (= B), die ich ebenfalls der Güte Otto Stählins verdanke und hier folgen lasse.

468 *App.* 3. Z. v. u. *γενομένης* B (wie 468, 27 Text) **496**, 27 *πρὸ*] + *τοῦ* B **497**, 1 *διό φησιν* (nicht *ἐγὼ*) — 8 *ἐρχ.* < AB 8 *ὁ* < AB **503**, 3 *εἶπε* AB 4 *περὶ*] + *δὲ* A 6 *καὶ* < AB **530**, 6 *App. εἴτουν* A *εἶτ' οὖν* B (viell. = *ἤτουν*) 8 *περιέχη* (AB, *η* a. Ras. A)] + *τοῦ νόμου* AB 9 *νόμῳ* < AB *τὸ*] *τῇ* B 10 *αὐτῷ*] *αὐτῃ* A 12 *App. ποθήσει καὶ τὸ εὐαγγ.* AB 13 *σαμαρητικὴν* A 19 *App. συνθεμένη* B **531**, 7—10 *App. καθ' ὃν με προφήτην ὠν.* A **550**, 16 *App. καὶ*[1] steht in B *καὶ*[2]] + *ὁ* B *App.* letzte Z. *δόξης* B.

Sonach dürfte sich wenigstens bei wissenschaftlichen Untersuchungen, wo es auf den genauen Wortlaut des Catenentextes ankommt, ein gewisses Mißtrauen dem Catenenapparat Preuschens gegenüber empfehlen. Für die Textkritik des Johannescommentars kommen leider die Catenen nicht in dem Maße in Betracht, daß man ihren Text in zweifelhaften Fällen zur Entscheidung heranziehen könnte. Wo uns die einzige Grundlage des Textes, der Codex Mon. 191 fehlt, sind wir eben — wenige Ausnahmen abgerechnet — solange auf Vermutungen angewiesen, als nicht neue Textquellen für den Johannescommentar des Origenes erschlossen werden.

Verzeichnis der besprochenen Stellen.

Seite Pr.	Seite	Seite Pr.	Seite	Seite Pr.	Seite
4, 20	17	127, 14	54	203, 7	62
5, 22 f. . . .	17	128, 15 ff. . . .	51	203, 20	63
12, 4	18	129, 26	58	204, 13	63
13, 28	18	130, 8	58	205, 6	43
20, 26	56	130, 19	59	209, 6	63
21, 25 f. . . .	18	130, 20	23	211, 22	63
39, 2	19	140, 30	59	212, 4	43 f.
57, 25	56 f.	141, 31 ff. . . .	59	212, 8	51
58, 21	20	144, 9	51	212, 32	63
58, 34	49	145, 16	42	214, 23	63 f.
66, 10	57	146, 3	53	215, 1	64
68, 3	57	146, 6	59 f.	216, 27	44
68, 6	50	146, 7	60	217, 19 f. . . .	44
72, 4	57	154, 33	60	224, 1 ff. . . .	44
73, 14	40 f.	173, 19	60	227, 17	44
76, 4	50	173, 30	42	228, 5	28
77, 3	57	174, 1 ff. . . .	42 f.	228, 17	64
77, 14	57	175, 7	60 f.	228, 19. 23 . . .	64
77, 22	41	178, 26	61	230, 4	52
81, 29	57 f.	179, 16	61	230, 13. 16 . . .	28
82, 2	41	183, 1	55	231, 25	64
82, 13	41	186, 4	61	232, 5	64
82, 19. 24 . . .	50	188, 29	61	235, 28 f. . . .	28
82, 27	41	189, 29	43	243, 7	52
84, 4	50 f.	190, 17 ff. . . .	43	248, 2	64
84, 22	22	194, 14	43	248, 20	29
92, 34	41	194, 24	62	256, 10. 21. 22. 25	40
94, 3	58	195, 1	62	257, 15	52
117, 9	42	195, 28 f. . . .	43	258, 9	65
120, 6. 15. 18. 19 .	22 f.	196, 8	54	259, 26 ff. . . .	55
121, 9	23	196, 12	62	263, 2	65
123, 35	58	196, 17	62	266, 28 ff. . . .	44
127, 5	51	197, 19	26	271, 26	52
127, 7	58	202, 20	54	274, 8	65

Seite Pr.	Seite	Seite Pr.	Seite	Seite Pr.	Seite
275, 13	65	341, 13	66	418, 3	53
277, 9	44	344, 11	33	424, 6	36
279, 4	30 f.	348, 4 f.	46	435, 1	69
279, 26	65	351, 11	67	435, 35	69
289, 20	45	358, 32	67	436, 15	69
290, 13	65 f.	359, 30	33 f.	439, 31	37
291, 22	31	363, 30	47	440, 2 ff.	70
296, 11 f.	45	374, 10	47	440, 11	70
296, 18 f.	66	375, 3	55	443, 8	47
296, 25	45	388, 9	53	443, 20 ff.	47 f.
302, 23	55 f.	388, 16	52 f.	445, 10	48
307, 10 f.	45	391, 7	47	445, 25	70
308, 9	66	393, 16	67 f.	450, 11	70 f.
308, 14	52	393, 21	53	455, 31 f.	48
309, 1	52	394, 31	68	461, 18—24	48
310, 26	45	396, 7	35	461, 33 f.	37
315, 1	66	396, 32 ff.	47	466, 28	48
315, 7 ff.	45 f.	397, 27	68	467, 7	38
315, 32 ff.	46	398, 5	68	472, 28 ff.	48 f.
316, 21	66	398, 15 ff.	68 f.	473, 12 ff.	49
323, 26	46	398, 34	69	473, 30	71
325, 29	66	399, 27	69	474, 29	71
328, 23	66	399, 31	53	474, 31	54
338, 26	46	405, 18	47	479, 14 ff.	49
340, 8	46	414, 25	36	480, 6	71
340, 29 f.	46	416, 4 f.	36	480, 6 ff.	49

Nachträge.

S. 9 Z. 3 v. u. tilge *ἐστὶν*

„ 16 Z. 12 v. u. l. *εἶ* statt *εἰ*

„ 21 zu **70**, 10 Stählin meint, daß das Zeichen nur auf *σημ⟨είωσαι⟩* a. Rand verweise.
zu **77**, 12 f. nach Stählin ist das *ov* das von fol. 140r.

„ 23 zu **129**, 5 f. l. *γέγονεν* (über $\varepsilon^{(2)}$ Ras. und $\nu^{(2)}$ expungiert) *χαλκὸς* (*χ* a. Ras.) M
zu **185** + 26 *βαπτιζομένοις* aus *-ους* corr. M^1

„ 46 zu **388**, 26 die Einschaltung erscheint mir jetzt unnötig.

„ 53 zu **388**, 9 Stählin vergleicht Clem. Alex. Paed. II 66 p. 208 P und andere Stellen.

„ 65 zu **279**, 26 was ich als tilgenden Punkt ansehe, hält Stählin für einen von fol. 221r abgedrückten Flecken.

ANALECTA

ZUR

ÄLTESTEN GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS

IN ROM

VON

ADOLF HARNACK

1.

Chronologie I S. 294 habe ich gezeigt, daß der Valentin-Schüler Ptolemäus, der in Italien — und zwar höchst wahrscheinlich in Rom — eine eigene Schule hatte, zwischen 145 und 180 gewirkt haben muß. Der letztgenannte Termin bezeichnet die äußerste Grenze, denn Irenäus hat es in seinem großen Werke nicht mehr mit Ptolemäus selbst, sondern mit seinen Schülern als einem geschlossenen Kreise zu tun (l. c.). Von der Lehrwirksamkeit des Ptolemäus gibt uns sein Lehrbrief an die Flora eine ausgezeichnete Probe. Wie der Brief in die Hände des Epiphanius gekommen ist, wissen wir nicht (s. Sitzungsber. d. Preuß. Akad. der Wissensch. 1902 S. 507 ff. 519).

Die valentinianischen Lehrer haben im Unterschied von anderen gnostischen eine freundliche Stellung zu der großen Kirche beobachtet; ja sie haben ihre Sonderlehren verborgen gehalten, sie in der Regel nur in geheimen Kreisen verbreitet und nach außen den allgemeinen Christenglauben bekannt. „Nihil magis curant quam occultare quod praedicant[1] .... per ambiguitates bilingues communem fidem affirmant“ (Tertull., adv. Valent. 1). Die freundlichere Beurteilung der „communis fides“ im Unterschied z. B. von der scharf ablehnenden, welche die Valentinianer der Lehre Marcions zu teil werden ließen, geht auch aus dem Brief des Ptolemäus an die Flora hervor.

Von den Lebensschicksalen des Ptolemäus, den Irenäus zuerst genannt hat, wissen wir, abgesehen von dem oben Bemerkten, nichts. Aber hat man nicht eine Quelle übersehen? Justin erzählt in der sog. zweiten Apologie von einer vornehmen Frau in Rom, die, nachdem sie die Lehren Christi aufgenommen, sich gezwungen sah, ihrem lasterhaften Gatten einen Scheidebrief zu

1) S. auch Iren. IV, 35, 4.

geben und sich von ihm zu trennen[1]. Der Gatte verklagte sie als Christin. Die Frau erlangte vom Kaiser einen Aufschub des Prozesses. *Ὁ δὲ ταύτης ποτὲ ἀνὴρ πρὸς ἐκείνην μὲν μὴ δυνάμενος τὰ νῦν ἔτι λέγειν, πρὸς Πτολεμαῖόν τινα διδάσκαλον ἐκείνης τῶν Χριστιανῶν μαθημάτων γενόμενον ἐτράπετο διὰ τοῦδε τοῦ τρόπου. ἑκατόνταρχον φίλον αὐτῷ ὑπάρχοντα ἔπεισε λαβέσθαι τοῦ Πτολεμαίου καὶ ἀνερωτῆσαι εἰ* [*αὐτὸ τοῦτο μόνον*] *Χριστιανός ἐστιν. καὶ τὸν Πτολεμαῖον, φιλαλήθη ἀλλ' οὐκ ἀπατηλὸν οὐδὲ ψευδολόγον τὴν γνώμην ὄντα, ὁμολογήσαντα ἑαυτὸν εἶναι Χριστιανόν, ἐν δεσμοῖς γενέσθαι ὁ ἑκατόνταρχος πεποίηκεν, καὶ ἐπὶ πολὺν χρόνον ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ ἐκολάσατο. τελευταῖον δὲ ὅτε ἐπὶ Οὐρβίκιον ἦχθη ὁ ἄνθρωπος ὁμοίως αὐτὸ τοῦτο μόνον ἐξητάσθη, εἰ εἴη Χριστιανός· καὶ πάλιν, τὰ καλὰ ἑαυτῷ συνεπιστάμενος διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ διδαχήν, τὸ διδασκαλεῖον τῆς θείας ἀρετῆς ὡμολόγησεν ... καὶ τοῦ Οὐρβικίου κελεύσαντος αὐτὸν ἀπαχθῆναι, Λούκιός τις, καὶ αὐτὸς ὢν Χριστιανὸς κτλ.*

Ist dieser Ptolemäus nicht identisch mit dem Gnostiker? Ort, Zeit, Name und Beruf (auch der spezielle Zug: Lehrer einer Frau [Flora]) stimmen überein. Nicht dagegen spricht, daß wir sonst nichts davon hören, daß der gnostische Lehrer Ptolemäus Märtyrer geworden sei; denn von seiner Person und seinen Lebensumständen besitzen wir schlechterdings keine Kunde. Gegen die Identificierung scheint daher nur angeführt werden zu können, daß Justin einen häretischen Lehrer entweder nicht erwähnt oder als solchen gekennzeichnet hätte. Allein, obgleich Justin (s. den Dialog) die Valentinianer gekannt und als böse Ketzer beurteilt hat, scheint es mir doch sehr wohl möglich, daß er hier den gnostischen Lehrer meint; denn (1) ist darauf hinzuweisen, daß Ptolemäus nach dem Briefe an die Flora kein ganz unfreundliches Verhältnis zur großen Kirche gehabt hat, (2) bezeichnen ihn zwar Irenäus, Tertullian und Hippolyt als Jünger Valentins, allein augenscheinlich war er — was übrigens ausdrücklich bezeugt wird — ein sehr selbständiger Schüler; wir wissen daher gar nicht, ob er sich selbst einen Valentinianer genannt hat und ob er bei seinen Lebzeiten so beurteilt worden ist; die große Kirche

1) Der ganze Abschnitt fehlt bekanntlich durch einen Zufall in der Justin-Handschrift, ist aber von Eusebius (h. e. IV, 17) wörtlich abgeschrieben worden.

kann in der Mitte des 2. Jahrhunderts ihn wenig gekannt, sie kann ihn auch ertragen haben; in jener Zeit — man vgl. was Irenäus von Cerdo erzählt — wurde in den Gemeinden an wissenschaftliche Lehrer und an „*διδασκαλεῖα*" nicht immer ein strenger Maßstab gelegt, (3) die Worte, in denen Justin von Ptolemäus berichtet, sind — doch täusche ich mich vielleicht — der Annahme günstig, daß die beiden Männer sich nicht nahe gestanden haben. Justin schätzt den Ptolemäus als *φιλαλήθη*, als *οὐκ ἀπατηλὸν οὐδὲ ψευδολόγον τὴν γνώμην* und als Confessor der Tugendlehre, aber wärmere Töne fehlen. Es mag das mit dem Charakter des ganzen Abschnitts zusammenhängen, der ja eine förmliche Beschwerdeschrift ist, die Subjectives ausschloß; allein es kann auch in der eigentümlichen Stellung des Ptolemäus als christlicher Lehrer begründet gewesen sein. Sicherheit läßt sich nicht gewinnen, wohl aber m. E. Wahrscheinlichkeit; denn es ist unwahrscheinlich, daß in Rom um dieselbe Zeit zwei christliche Lehrer namens Ptolemäus gewesen sind, von denen der eine die Flora, der andere eine vornehme Römerin im Christentum unterrichtet hat.

Ist der Ptolemäus des Justin der Gnostiker, so ist dieser zwischen 150 und 152 als Märtyrer in Rom gestorben; denn die Abfassungszeit der Apologie Justins steht jetzt fest. Dann gilt das, was ich (Sitzungsber. S. 527 ff.) über das Verhältnis des Ptolemäus zum N. T. und zur apostolischen Überlieferung ausgeführt habe, für die Zeit um 140—150. Das ist nicht unwichtig (s. z. B. das Citat aus dem Johannes-Evangelium mit der Formel: *λέγει ὁ ἀπόστολος*); indessen wird man bei der Unsicherheit der Identificierung der beiden Ptolemaei doch zunächst noch dabei bleiben müssen, die Zeugnisse des Gnostikers Ptolemäus nicht für das Jahrzehnt vor d. J. 150 zu verwerten. Vielleicht erhalten wir über den Mann einmal noch nähere Kunde, die eine Entscheidung ermöglicht.

2.

Zu den neuen Stücken der Acta Pauli, die wir durch den Kopten kennen gelernt haben, gehört (Schmidt S. 83) folgender, leider schlecht erhaltener Abschnitt: „Aber es kam auf Myrta der Geist, so daß sie ihnen sagte: Brüder .... (und) schauet auf dieses Zeichen, indem ihr(?) .... Paulus nämlich, der Diener des

Herrn, (wird er)retten viele in Rom, und er wird aufziehen viele durch das Wort, so daß nicht ist Zahl an ihnen, und er sich offenbart παρὰ πάντας τοὺς πιστούς. Darauf wird ... des Herrn Jesu Christi kommen ..... eine große Gnade ist ..... (in) Rom. Und dies ist die Weise, (wie) der (Geist) (redete) zu Myrta."

Wir haben hier das Zeugnis eines kleinasiatischen Presbyters — er ist selbst nie in Rom gewesen, wie seine Schilderung des Aufenthalts und des Martyriums Pauli in Rom am Schluß seines Buchs beweist — über die römische Christengemeinde aus der Zeit Marc Aurels. Er läßt eine Prophetin sagen, daß Rom die größte Gemeinde werden werde kraft der besonderen Gnade Gottes, die sich hier offenbaren wird. Daß die Zahl der Christen in Rom unzählbar sei, sagt der Presbyter. So sprach man also um 180 von dieser Gemeinde im fernen Kleinasien! Der Verfasser der Acta Pauli, der so viele Städte nennt und die Wirksamkeit des Paulus an vielen Plätzen schildert, hat von keiner anderen Gemeinde etwas Ähnliches gesagt. Rom gilt in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts überall als die Hauptgemeinde der Christenheit.

3.

In dem „Martyrium des Paulus", welches sich jetzt als das Schlußstück der Acta Pauli dargestellt hat, wird die neronische Verfolgung erzählt. Es ist lehrreich festzustellen, daß der kleinasiatische Presbyter von jeder wirklichen Kenntnis derselben verlassen war, ja daß er selbst vom Brande Roms keine Kunde verrät, obgleich er Paulus mit dem allgemeinen Weltbrande drohen läßt. Folgendes sind die wichtigsten Züge in dem Bilde des Verfassers, welches größtenteils ein Phantasiebild ist:

(1) Paulus' Predigt erschallt durch die ganze Stadt Rom. Allein ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας fällt ihm „πολὺ πλῆθος" zu, d. h. der Ausdruck, der I Clem. 6 von der Zahl der römischen Märtyrer in der neronischen Verfolgung gebraucht ist, wird vom Verf. auf die Zahl der Gläubigen aus des Kaisers Hause angewendet (Martyr. 1, ed. Lipsius S. 105).

(2) Die Verfolgung hat ihren Ausgangspunkt an Bekehrungen im kaiserlichen Hofgesinde genommen (c. 2). Daß dies eine zu-

verlässige Reminiscenz ist, ist wenig wahrscheinlich; für die Zeit des Verfassers ist es wichtig, daß er gehört hat, in der römischen Christengemeinde spielten Leute vom Gesinde des Kaisers eine besondere Rolle (s. Iren.).

(3) Während der Verf. sonst militärische Bilder nicht braucht, ergeht er sich in bezug auf die Christen in Rom in solchen (c. 2f.), was der Beachtung vielleicht wert ist.

(4) Der Befehl Neros zur Verfolgung (c. 2) lautet, wie wenn er nach dem Rescript des Decius formuliert wäre (*ἐκέλευσεν ζητεῖσθαι τοὺς τοῦ μεγάλου βασιλέως στρατιώτας, καὶ προσέθηκεν διάταγμα τοιοῦτον, πάντας τοὺς εὑρισκομένους Χριστιανοὺς . . . ἀναιρεῖσθαι*). Man sieht, wie vorsichtig man sein muß. Auf Grund der Eindrücke particularer schärferer Verfolgungen hat man von Seiten der Christen schon lange vor Decius so schroffe Verfolgungsbefehle construiert. Wüßten wir sonst nichts, so müßten wir nach dieser Stelle geneigt sein, die Acta Pauli nach d. J. 250 zu setzen.

(5) Das Martyrium des Paulus ist mit der neronischen Verfolgung verbunden.

4.

Chronologie II S. 438 habe ich auf eine m. W. bisher nicht genügend beachtete Stelle bei Commodian hingewiesen und eine genauere Besprechung derselben angekündigt. Carmen apolog. 825—860 heißt es:

Ex inferno redit, qui fuerat regno praeceptus
Et diu servatus cum pristino corpore notus.
Dicimus hunc autem Neronem esse vetustum,
Qui Petrum et Paulum prius punivit in urbe.
Ipse redit iterum sub ipso saeculi fine
Ex locis apocryphis, qui fuit reservatus in ista.
Hunc ipse senatus invisum esse mirantur;
Qui cum apparuerit, quasi deum esse putabunt.
Sed priusquam ille veniat, prophetabit Helias
Tempore partito, medio hebdomadis axe.
Completo spatio succedit ille nefandus,
Quem et Judaei simul tunc cum Romanis adorant.
Quamquam erit alius, quem expectant [illegible]
In nostra caede tamen saevi[illegible]

Ergo cum Helias in Judaea terra prophetat,
Et ⟨signo⟩ signat populum in nomine Christi;
De quibus quam multi quoniam illi credere nolunt,
Supplicat iratus Altissimum, ne pluat inde:
Clausum erit caelum ex eo nec rore madescet,
⟨Et⟩ flumina quoque iratus in sanguine vertit.
Fit sterilis terra nec sudat fontibus aquae,
Ut famis invadat; erit tunc et lues in orbe.
Ista quia faciat, cruciati nempe Judaei
Multa adversus eum conflant in crimina falsa,
Incenduntque prius senatum consurgere in ira
Et dicunt Heliam inimicum esse Romanis.
Tunc inde confertim motus senatus ab illis
Exorant Neronem precibus et donis iniquis:
Tolle inimicos populi de rebus humanis,
Per quos et di nostri conculcantur neque coluntur.
At ille suppletus furia precibusque senatus
Vehiculo publico rapit ab oriente prophetas.
Qui satis ut faciat illis vel certe Judaeis,
Immolat hos primum et sic ad ecclesias exit.
Sub quorum martyrio decima pars conruit urbis
Et pereunt ibi homines septem milia plena.

Die Grundlage dieses apokalyptischen Abschnitts ist Apoc. Joh. 11, 3—13, aber sehr viel Fremdes ist eingemischt. Erstens ist die Erwartung des wiederkehrenden Neros verwertet; zweitens ist statt der zwei Zeugen der wiedergekehrte Elias eingeführt; nur am Schluß und ganz unvermittelt ist statt seiner von „den Propheten“ die Rede, die von Nero gemordet werden; drittens treten zwar die Propheten (Elias) in Judäa auf und wirken dort, aber sie werden dann nach Rom geschleppt; denn unter „urbs“ kann nur Rom verstanden sein (vgl. Z. 828); in Rom sterben sie — in striktem Gegensatz zu Apoc. 11, 8 —, und daher hat der Verf. auch die Charakterisierung der Stadt als Jerusalem („da unser Herr gekreuzigt ist“) fortgelassen; er bezieht also Apoc. 11, 13 (in den Versen 859. 860) nicht auf Jerusalem, sondern auf Rom; viertens berichtet er, daß Nero vom Senat zur Verfolgung der Christen aufgestachelt werde, der Senat aber von den Juden; diese stellen dem Senat vor, die Christen (Elias)

seien Feinde des römischen Volks und müßten ausgerottet werden („Tolle inimicos populi de rebus humanis, per quos et di nostri conculcantur neque coluntur").

Wie ist der Verfasser dazu gekommen, die Verfolgung auf die Juden als die intellectuellen Urheber zurückzuführen und dabei auch den Senat eine Rolle spielen zu lassen? Beachtet man, daß der wiedergekehrte Nero der Verfolger ist, so liegt doch wohl die Annahme am nächsten, daß Commodian wußte, daß die Juden einst die intellectuellen Urheber der wirklichen neronischen Verfolgung gewesen sind. Daß sie es waren, ist schon oft und m. E. mit Grund vermutet worden; denn wer anders konnte im J. 64 in Rom auf die Christen aufmerksam machen und sie aus der Zahl der Juden herausheben als eben die Juden? Ein literarisches Zeugnis fehlte bisher dafür. Dürfen wir in unserer Stelle nicht ein solches erblicken? Wie sollte Commodian sonst darauf gekommen sein, hier die Juden einzuführen? In seiner Zeit — mag er nun in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts oder, wie ich gezeigt zu haben glaube (Chronologie II S. 433ff.), wahrscheinlich erheblich später geschrieben haben — lag das nicht nahe. Auch die Einführung des Senats bestärkt uns in der Vermutung, hier eine ältere Überlieferung zu haben. Hat Commodian selbst an den Senat gedacht und diesen Zug daher einfach erfunden? Wahrscheinlich ist das nicht. Allerdings war der Senat in Religionsfragen stets zuständig (s. die Aufschrift der Apologie Justins und manche andere Zeugnisse, z. B. die Tiberius-Legende bei Tertullian); allein er wurde immer unbedeutender, und schwerlich hätte man um d. J. 300 oder noch später den Senat in eine apokalyptische Schilderung dieser Art eingeführt, wenn man nicht eine ältere Vorlage gehabt hätte[1]. Ich muß es daher für wahrscheinlich halten, daß die Rolle, die hier den Juden in bezug auf die neronische Verfolgung zugewiesen ist, auf einer Überlieferung beruht, und daß vielleicht auch die Einführung des Senats auf eine Tradition zurückzuführen ist, die aber nicht so alt zu sein braucht, wie jene Überlieferung.

1) Mit dem Senat hat es Commodian übrigens schon in den vorhergehenden Versen zu tun, s. v. 815. 820. 824.

ÜBER DES

DIDYMUS VON ALEXANDRIEN

IN EPISTOLAS CANONICAS ENARRATIO

VON

LIC. DR. **E. KLOSTERMANN**

IN KIEL

Auf ein ungelöstes Problem möchte ich in aller Kürze die Fachgenossen aufmerksam machen. Wir besitzen unter dem Namen des Didymus von Alexandrien eine oft abgedruckte lateinische In epistolas canonicas enarratio MPG 39, 1749—1818. Von dieser sagt O. Bardenhewer Patrologie[2] S. 270: „Die angefochtene Echtheit des Commentars ward durch die von J. A. Cramer herausgegebene Catene griechischer Väter über die genannten Briefe (Oxford 1840) bestätigt[1]." Ähnlich scheint die Meinung von G. Krüger PRE[3] 4, 639 zu sein. Aber was Bardenhewer sagt, ist einfach unrichtig, wie die folgende Nebeneinanderstellung beweist:

MPG 39, 1749 A

Sicuti mortalem gloriam homines appetentes in suis conscriptionibus dignitates, quas putantur habere, praeponunt: ita sancti uiri in epistolis, quas scribunt ad ecclesias, principaliter proferunt seruos se esse domini nostri Jesu Christi etc.

Cat. Cram. VIII 2, 8—12

***ΔΙΔΥΜΟΥ. Ὡς γὰρ οἱ τοῦ κόσμου ἄνθρωποι ἐν ταῖς συγγραφαῖς τῶν βιωτικῶν συναλλαγμάτων ἐκ τῶν περὶ αὐτοὺς ἀξιωμάτων χρηματίζειν θέλουσιν, οὕτω καὶ οἱ ἀπόστολοι ἐν ταῖς ἀρχαῖς τῶν συγγραμμάτων αὐτῶν δοῦλοι θεοῦ καὶ Χριστοῦ χρηματίζειν ἀξιοῦσιν.

***Ἐξ ἈΝΕΠΙΓΡΑΦΟΥ.* a. a. O. VIII 1, 25—2, 4: *Ἕκαστος τῶν ἀποστόλων ἐπιστέλλων προοίμιον τῆς ἐπιστολῆς τὸ ἀξίωμα ἑαυτοῦ ποιεῖται· τοῦτο*

1) Diese Bemerkung soll nach einer Mitteilung des Verfassers (vom 1. 6. 1902) auf seinem persönlichen Eindruck, nicht auf irgend einer mir etwa entgangenen literarischen Erscheinung beruhen.

Iure namque Jacobus circumcisionis apostolus his qui ex circumcisione sunt scribit.

δέ ἐστι τὸ καταξιωθῆναι δοῦλος κληθῆναι Χριστοῦ. ἅτε (?) δὲ ὡς τῆς περιτομῆς ὢν ἀπόστολος τοῖς ἐκ τῶν δώδεκα φυλῶν ἐπιστέλλει πιστεύσασιν.

MPG 39, 1750 B—1751 C

Cat. Cram. VIII 4, 19—32.

Dum sufficienter inuitasset cum gaudio sustinendas esse tentationes, ut opus portabile (Gall.: probabile) et perfecta patientia teneantur — quae perficiuntur propter se, non propter quidquam aliud gesta —, per alteram monitionem suadere contendit promissionibus, ut praesentia corrigantur, beatum esse dicens, qui tentationem suffert etc.

**ΤΟΥ̃ ΧΡΥΣΟΣΤΌΜΟΥ.*
Αὐτάρκως προτρεψάμενος ὑφίστασθαι τοὺς πειρασμοὺς μετὰ χαρᾶς, ἵνα ἐγγένηται δόκιμον ἔργον καὶ ὑπομονὴ τελεία — τελειοῦται δὲ ταῦτα καθ' ἑαυτὰ καὶ μὴ δι' ἄλλο πραττόμενα —, δι' ἑτέρας παραινέσεως πείθειν ἐπιχειρεῖ κατορθοῦν τὰ προκείμενα, δι' ἐπαγγελίαν μακάριον εἶναι λέγων τὸν πειρασμὸν ὑπομένοντα κτλ.

MPG 39, 1754 B—1754 D

Cat. Cram. VIII 26, 16—32

Quoniam nequitia prouidet amicitias mundi, uirtus autem acquirit caritatem dei, cum uirtus et nequitia non possint una subsistere (so).

**ὨΡΙΓΈΝΟΥΣ. Ἐπεὶ ἡ κακία προξενεῖ τὴν πρὸς τὸν κόσμον φιλίαν, ἀρετὴ δὲ τὴν πρὸς τὸν θεόν,*
ἀρετῇ καὶ κακίᾳ οὐ δύναται συνυπάρχειν (so).

Qui peccando amat mundum, inimicus dei esse monstratur etc.

ΠΑΡΟΙΜΙΩΝ (so codd.). *Ὁ διὰ τοῦ ἁμαρτάνειν φιλῶν τὸν κόσμον ἐχθρὸς ἀποδείκνυται τοῦ θεοῦ κτλ.*

Das *παροιμιῶν* gehört aber nach Karo-Lietzmanns Catenenkatalog S. 596 zu *Ὠριγένους*, ebenso Cramer S. 598.

MPG 39, 1755 C—1756 A

Cat. Cram. VIII 42, 28—43, 6

**ὨΡΙΓΈΝΟΥΣ ἘΚ ΤΗ̃Σ ἙΡΜΗΝΕΊΑΣ ΕἸΣ ΤΟ ΚΑΤᾺ ΠΡΌΓΝΩΣΙΝ ΘΕΟΥ̃. Προε-*

Uerumtamen praeuidens deus fidem et actus hominum quae aguntur per evangelicam doctrinam, praescienter elegit eos in Christo ante mundi originem, iam tunc praedestinans eos filios esse participio sanctos (l. spiritus) adoptionis. praescientia enim nihil aliud est putanda quam contemplatio futurorum etc.

ωρακὼς γὰρ ὁ θεὸς τὴν πίστιν καὶ πρᾶξιν τῶν ἀνθρώπων κατορθωθέντα αὐτοῖς ἐκ τῆς εὐαγγελικῆς διδασκαλίας, προγνωστικῶς καὶ ἐξελέξατο αὐτοὺς ἐν Χριστῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου· τότε προορίσας αὐτοὺς υἱοὺς εἶναι μετουσίᾳ τοῦ πνεύματος τῆς υἱοθεσίας. πρόγνωσιν γὰρ οὐκ ἄλλο τι ἡγητέον ἢ ἐσομένων θεωρίαν κτλ.

MPG 39, 1789 C—1790 B

Quoniam prae cunctis diabolus uersus est ad peccandum ex eo nomen habet [Diabolus ergo graeco uocabulo seductor, seu accusator, uel derogator significat.],

et omnis qui operatur peccatum potest tali appellari uocabulo etc.

Cat. Cram. VIII 123, 29—124, 10

ΤΟΥ̃ ΧΡΥΣΟΣΤΌΜΟΥ.

Ἐπείπερ πρὸ πάντων τραπεὶς ὁ διάβολος ἐν τῷ ἁμαρτάνειν γέγονεν,

ἐξ αὐτοῦ χρηματίζει πᾶς ὁ ἁμαρτητικῶς ἐνεργῶν κτλ.

MPG 39, 1791 B—1791 D?

Denique quia non possit peccare qui ex deo natus est, etiam causam dixit etc.

Cat. Cram. VIII 124, 12—125, 2?

ΣΕΥΉΡΟΥ. Οὐ τοῦτο εἶπεν — ἁμαρτάνειν οὐ δύναται. καὶ τὴν αἰτίαν προστίθησι τοῦ μὴ δύνασθαι ἁμαρτάνειν λέγων κτλ.

Meist entsprechen der enarratio nur namenlose Scholien in der Catene. Ich setze auch die bisher von mir ermittelten derartigen Parallelen hierher, da seit G. Chr. F. Lückes Quaestiones ac vindiciae Didymianae 1829—32[1] kein Versuch dazu gemacht zu sein scheint:

1) Die gar nicht bei Lücke vorkommenden Parallelen haben zwei Sternchen, die teilweise bei ihm angeführten ein Sternchen; unsicheres steht in Klammern.

MPG 39	Cat. Cram. VIII
1749 B	2, 28 f.
**1753 C—1754 B	25, 21—26, 9
**1755 A	41, 25—42, 1
**1756 B—1756 C	43, 13—21
*1757 C—1759 A	45, 16—46, 3
*1760 C—1761 A	46, 28—47, 7
(**1761 C	48, 23—25)
**1762 C	52, 12—19
*1763 B—1764 B	53, 16—32
**1764 D—1765 A	54, 20—26
**1765 D—1766 A	55, 1—5
**1767 B -1767 C	56, 27—57, 5
**1768 B—1768 C	59, 27—60, 11 (vgl. 59, 18—21)
**1768 D—1769 A	64, 17—30
*1771 A—1772 C	79, 5—28; 80, 4—6
**1773 D—1774 A	98, 18—28
1775 B—1776 B	107, 1—13
**1777 A	107, 29—32
1777 C—1778 B	109, 9—19
*1779 A—1782 A	111, 15—112, 18
1782 B—1783 C	116, 11—23
*1784 D—1785 B	120, 30—121, 11
(1788 B—1789 B	123, 18 f. 22 f.)
*1792 A (1791 D)—1792 C	126, 13—28
**1792 C	127, 14—19
1794 A—1794 C	129, 31—130, 10
1796 C	130, 10—14
(**1796 A—1796 B	130, 23—25)
1797 B—1797 D	132, 28—133, 8
*1801 C—1803 C	138, 18—139, 20
**1804 A—1804 C	141, 33—142, 17
*1804 D—1805 B	143, 26—144, 2
*1805 C—1806 A	144, 13—22
1807 B—1808 B	144, 29—145, 6
*1809 A—1809 C	147, 21—33
**1810 A—1810 C	150, 14—151, 9
1811 A—1812 B	151, 20—152, 3
*1812 C—1814 B	157, 12—158, 13

(1817 B	166, 20—25)
1817 C—1817 D	166, 30—167, 2
(1818 B	167, 18—25)[1]

Diese namenlosen Catenenfragmente sprechen freilich bei der Frage nach der Echtheit des lateinischen Didymus nicht mit. Aber die zuerst angeführten 6 Parallelen genügen an sich schon vollständig, um das Vertrauen auf die enarratio schwer zu erschüttern. Es kommt noch dazu, daß von den 5 Scholien, die in der Catene als Eigentum des Didymus gekennzeichnet sind, nur das erste sich wirklich in der enarratio findet (vgl. oben). Die 4 weiteren, nämlich Cat. Cram. VIII, 30, 16—22 52, 28—53, 6 63, 22—26 (anonym im Oxon. coll. noui 58 s. XIII, als Didymus gehörig im Coisl. 25 s. X) und 65, 10—14, kehren im lateinischen Didymus nicht wieder. Ist nun auch die Catene zu den katholischen Briefen nicht in zahlreichen Handschriften überliefert, so doch in recht alten bis zum 9. Jahrhundert hinauf[2]; und sie macht einen durchaus zuverlässigen Eindruck, wenn es mir auch noch nicht gelungen ist, für eins der 6 oben abgedruckten Bruchstücke die Fundstelle in dem citierten Schriftsteller nachzuweisen[3]. Kurz, man könnte geneigt sein anzunehmen, daß unser lateinischer Didymus nichts weiter sei, als die Übersetzung einer (verkürzten) griechischen Catene zu den katholischen Briefen. Den Namen hätte der Übersetzer dann aus dem ersten Lemma entnommen, das auch bei Cramer *ΔΙΔΥΜΟΥ* lautet[4].

Aber so einfach liegt die Sache denn doch nicht. Es gibt auch Instanzen für die Herkunft der enarratio von Didymus. Ich meine damit nicht die „inneren" Beweise Lückes, sondern die äußeren Zeugnisse. Zwar Hieronymus erwähnt sie unter den Werken des Didymus (de vir. inl. c. 109) nicht. Um so deutlicher scheint das Zeugnis Cassiodors zu sein (Inst. div. litt. c. 8): „In epistolis autem canonicis Clemens Alexandrinus .....

1) Bei Cramer fehlen die von Lücke nach Matthaei angeführten kleinen griechischen Bruchstücke MPG 39, 1761 B 1789 C 1790 AB 1817 AB.

2) Vgl. Karo-Lietzmann, Catenarum graecarum catalogus p. 595 ff.

3) Aber z. B. das Origenesfragment Cat. Cram. VIII, 115, 10—116, 7 *Ὠριγένους ἐκ τοῦ ᾱσματος τῶν ᾀσμάτων, τόμος α'* findet sich ganz richtig in Lommatzschs Ausgabe 14, 292—294.

4) Cat. Cram. VIII, 2, 8 — wenn man von dem *ἐξ ἀνεπιγράφου* daselbst 1, 25 absieht.

quaedam Attico sermone declarauit ..... quae nos ita transferri fecimus in latinum, ut exclusis quibusdam offendiculis purificata doctrina eius securior potuisset hauriri. sanctus quoque Augustinus epistolam Jacobi apostoli solita diligentiae suae curiositate tractauit, quam uobis in membranaceo codice scriptam reliqui. Sed cum de reliquis canonicis epistolis magna nos cogitatio fatigaret, subito nobis codex Didymi graeco stilo conscriptus in expositionem VII canonicarum epistolarum domino largiente concessus est, qui ab Epiphanio uiro disertissimo diuinitate iuuante translatus est." Finden wir nun weiter im cod. Laudunensis 96 s. VIII/IX laut Titel[1]: Haec insunt expositiones in epistolis canonicis apostolorum: id est Clementis episcopi Alexandrini, Didymi et sancti Augustini, et ceteri etc., so kann kein Zweifel sein, daß diese Handschrift in directem Zusammenhang mit Cassiodors Hinterlassenschaft steht. Dieselbe Arbeit des Didymus ist erhalten mit Clemens' Adumbrationes zusammen in dem jetzigen cod. Berolinensis lat. 45 (Phill. 1665; Meerm. 433) s. XII/XIII[2] und, wie es scheint, in Excerpten im cod. Laurentianus lat. XVII, 17 s. XI und 2 Oxforder Handschriften. Das so bezeugte und überlieferte Werk ist aber kein anderes als eben die seit 1531 oft gedruckte[3] und oben mit der griechischen Catene verglichene In epistolas canonicas enarratio.

Also die Frage steht jetzt so: die lateinische Überlieferung von Cassiodor an erklärt diese enarratio für ein echtes Werk des Didymus. Die griechische, die sich bis ins 9. Jahrhundert zurückverfolgen läßt, verlangt, daß wir in ihr eine Compilation, höchstens mit Bruchstücken[4] aus Didymus, sehen. Gibt es eine Lösung dieses Widerspruches? Kann vielleicht schon Cassiodor sich über den Inhalt des ihm so gelegen kommenden „codex Didymi graeco stilo conscriptus" getäuscht haben?

1) Vgl. hierzu besonders Th. Zahn, Forschungen III, 10 ff. 133 ff.

2) Diese Handschrift, einst „Mariae heremi montis dei" und dort von Labbe gesehen (Diss. hist. de script. eccl. 1660 I, 230), ist vielleicht die Quelle der Drucke, aber nicht (wie V. Rose im Berliner Katalog meint) „die einzige bekannte" Handschrift.

3) Vgl. Fabricius-Harles Bibl. gr. IX, 271 f. In Mignes Druck ist auf S. 1774 eine Anmerkung fälschlich in den Text gesetzt, vgl. V. Rose a. a. O.

4) Der Verfasser des „Ad Lectorem" in den alten Ausgaben der enarratio meint dementsprechend: „etsi quantum ex ipsa colligere potuimus compositione, aliqua paucula tamen desiderari uideantur" etc.

DAS

APOSTELDECRET

NACH SEINER

AUSSERKANONISCHEN TEXTGESTALT

UNTERSUCHT

VON

GOTTHOLD RESCH
PFARRER IN TSCHIRMA BEI GREIZ

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1905

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE XIII. BAND 3. HEFT

Druck von August Pries in Leipzig.

MEINEM LIEBEN VATER

ZU SEINEM 70. GEBURTSTAGE

IN HERZLICHER DANKBARKEIT

GEWIDMET

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung. Die geschichtliche Bedeutung des Apostelconcils . . . 1

§ 1. Das Apostelдecret nach seinen kanonischen und außerkanonischen Textgestalten 5

§ 2. Das Problem des kanonischen Apostelдecrets 19

§ 3. Das außerkanonische Apostelдecret untersucht 41

1. in seinen Beziehungen zu den Herrenworten 44

2. in seinem Verhältnis zu der epistolischen Lit. des NT . . . 51

3. in seiner Bedeutung für das Apostelconcil 68

§ 4. Das außerkanonische Apostelдecret und seine Nachwirkungen . 92

1. auf die formulierte Sittenlehre des Neuen Testaments . . . 92

2. auf die altkirchliche Festsetzung der Todsünden 143

3. auf die kirchlichen Speiseobservanzen des Abendlandes . . 147

§ 5. Die Umbildung des ursprünglichen Apostelдecretes in seine kanonische Textform 151

1. Die beginnende Verdrängung des ursprünglichen Decretes durch seine corrigierte Textgestalt im Morgenlande 151

2. Der Sieg der späteren Textform im Morgen- und Abendlande und ihre Aufnahme in den Kanon 165

Stellenregister 171

1. Altes Testament und Apokryphen 171

2. Neues Testament 171

Namen- und Sachregister 174

Einleitung.

Die geschichtliche Bedeutung des Apostelconcils.

»In der ganzen Geschichte des apostolischen Christentums findet sich kein zweiter Moment, der für die Erkenntnis desselben von so grundlegender Wichtigkeit wäre wie das sogenannte Apostelconcil. Immer aufs neue sucht jede Untersuchung über den Gang jener Geschichte und die Factoren, welche denselben bedingen, hier ihren Angelpunkt. Wenn das Zeitalter wie jedes andere neben allem Reichtum bewegender Gedanken und treibender Kräfte doch eine einzelne Aufgabe, eine brennende Frage der Gegenwart hat, so war dies eben keine andere als die Frage über die Zulassung der Heiden oder vielmehr die Art und Weise dieser Zulassung. Ja, man kann geradezu sagen, daß in dieser Frage die Aufstellung der christlichen Kirche im engeren Sinne begriffen ist«. Mit diesen treffenden Worten hat Weizsäcker[1] die Bedeutung der Verhandlungen gekennzeichnet, die man mit dem Namen Apostelconcil zu bezeichnen pflegt. Es war zunächst eine praktische Frage, für die eine Entscheidung des Concils nach Act. 15 eingeholt ward, die Frage, unter welchen Bedingungen die Aufnahme von Heiden in die aus geborenen Juden zusammengesetzten jungen Christengemeinden zu gestatten sei. Aber hinter dieser praktischen Frage lag ein ernstes Problem, die Frage wegen der Verbindlichkeit oder Nichtverbindlichkeit des mosaischen Gesetzes. *Δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως* (Act. 15, 5) — diese von den pharisäisch gesinnten Judenchristen aus Jerusalem in Antiochien erhobene Forderung hatte das Problem zu einem brennenden gemacht

1) Weizsäcker, das Apostelconcil, Jahrbb. f. deutsche Theologie 1873. S. 191 ff.

und verlangte eine klare Entscheidung. Was für Anforderungen stellt der christliche Glaube, den die Heiden gefunden haben, an das christliche Leben? Sollen die Heidenchristen verpflichtet werden, das ganze Gesetz Mosis zu halten, oder sollen sie von seinen Vorschriften los und ledig sein? Welches ist also die Ethik, die den Heidenchristen vorzuschreiben, welches die sittliche Aufgabe, die ihnen zu stellen ist? Das war die Prinzipienfrage, die, durch die Praxis aufgeworfen, zur Entscheidung drängte und, noch nicht entschieden, eine »innerchristliche Spannung« hervorrufen mußte, wie sie größer und bedeutungsvoller kaum gedacht werden kann.

Welche Antwort hat das Apostelconcil auf diese ihm vorgelegte Prinzipienfrage erteilt? Diese Fragestellung entrollt ein neues wissenschaftliches Problem, das trotz zahlloser ihm gewidmeter Untersuchungen eine befriedigende Lösung noch heute nicht erfahren hat. Zwar ist die Aufstellung Ferd. Christ. Baurs, daß das Apostelconcil in der Act. 15 berichteten Weise überhaupt nicht stattgefunden und jene Frage über die Art der Zulassung der Heiden überhaupt nicht behandelt habe, sondern nach Gal. 2 nur als eine Privatbesprechung der στῦλοι über die paulinische Missionstätigkeit zu betrachten sei[1], gegenwärtig wohl allseitig aufgegeben, und man erkennt die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit an, daß das Concil ungefähr in dem Act. 15 geschilderten Verlaufe abgehalten worden sein könne und der hierüber erstattete Bericht der Apostelgeschichte auch angesichts der von Paulus Gal. 2 gegebenen Darstellung aus der »Verschiedenheit der Stand- und Gesichtspunkte sich begreifen« lasse[2]. Was

1) Baur, F. Chr., Paulus, der Apostel Jesu Christi[2]. S. 119—165.

2) Vgl. außer der oben notierten Abhandlung Weizsäckers die erschöpfenden Monographien über das Apostelconcil von Keim (Aus dem Urchristentum IV. S. 64—89) und Grimm (Studien und Kritiken 1880. S. 405—432), sowie die zusammenfassende Bemerkung H. Holtzmanns (Handcommentar zur Apostelgeschichte[3]. 1901. S. 101): »Gestritten wird, wo genügendes Sachverständnis vorhanden, fast bloß noch darüber, ob die (zwischen den beiden Berichten Gal. 2 und Act. 15 bestehenden) Differenzen wenigstens teilweise zu Widersprüchen heranwachsen und den Schluß auf eine tendenziöse Ersetzung des Paulus-Berichtes durch einen anders gearteten in Act. unumgänglich machen, oder ob sie aus der Verschiedenheit der Stand- und Gesichtspunkte sich begreifen: nämlich Interesse an seiner persönlichen Autorität und apostolischen Selbständigkeit bei Paulus, dagegen für öffentliche Scenen und offiziellen Abschluß bei Act.«

aber auch heute noch als unannehmbar erscheint, das ist der Schlußsatz des Decretes, der von der Apostelgeschichte als das Resultat der Verhandlungen bezeichnet wird: *ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες, ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας· ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε.* Auf diese Verse (Act. 15, 28. 29), näher auf die in ihnen enthaltenen sog. jacobeischen Clauseln (*ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας*), hat Baur vor allem den Finger gelegt als auf eine Unmöglichkeit, die allein schon geeignet sei, die ganze angebliche Beschlußfassung als ungeschichtlich zu erweisen. Diese Verse haben trotz aller, wie Keim sagt, »bis zur Erschöpfung« angestellten Versuche eine irgendwie acceptable Erklärung bisher nicht gefunden und die kritische Behandlung des Apostelconcils auf einen toten Punkt gelangen lassen.

Und doch kann die geschichtliche Bedeutung des Apostelconcils nirgends anders gesucht werden als in dem von ihm gefaßten Endbeschluß, dem Aposteldecret. Denn wenn das Concil einen klaren und befriedigenden Beschluß nicht gefaßt hat, dann war es gleich einer Frage ohne Antwort und seine Verhandlungen ein Lärm um nichts, dann kann von irgendwelcher Wirkung nicht die Rede sein. Ist aber das in der Apostelgeschichte mitgeteilte Decret unecht und das wirklich gewonnene Endergebnis des Concils uns unbekannt, so sind alle Untersuchungen über das Concil vergeblich; denn das Resultat des Ignoramus kann uns einen Einblick in die Bedeutung des Concils nicht im mindesten gewähren und läßt uns über den »Angelpunkt« der Geschichte des apostolischen Christentums durchaus im Unklaren. Ein Einfluß, den das Apostelconcil nach der allgemeinen Annahme für die Kirche gehabt haben soll, läßt sich nur dann feststellen, wenn es auf die Frage nach der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die in die Christengemeinden aufzunehmenden Heidenchristen eine unzweideutige Antwort erteilt hat, und dieser Einfluß wird für uns nur dann meßbar, wenn uns der Inhalt dieser Antwort sicher bekannt ist.

Der für das Apostelconcil und seine öffentlichen Verhandlungen vorauszusetzende Entscheid aber kann nicht derjenige sein, von dem Paulus Gal. 2, 9 berichtet: *ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ*

δὲ εἰς τὴν περιτομήν. Paulus läßt zwar in dem unmittelbar vorangehenden Context den Gegenstand der damals in Jerusalem gepflogenen Verhandlungen klar erkennen, wenn er in genauer Übereinstimmung mit dem δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως der Apostelgeschichte (15, 5) von dem Versuch der ψευδάδελφοι redet, den Heidenchristen Titus zur Beschneidung zu zwingen und dem Apostel samt seinen Anhängern die Freiheit vom Gesetze zu nehmen (Gal. 2, 3. 4: οὐδὲ Τίτος, ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλλην ὤν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι· διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν); er berichtet auch, wie die ψευδάδελφοι mit ihrem Ansinnen, daß die Heidenchristen beschnitten und verpflichtet werden sollten, unter das Joch des jüdischen Gesetzes sich zu beugen (καταδουλώσουσιν), nicht durchdrangen (Gal. 2, 5: οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ, ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς), teilt aber den Inhalt des gefassten Beschlusses nicht näher mit: ihm liegt hier nur am Herzen, seine Leser von der Anerkennung zu unterrichten, die seiner Wirksamkeit unter den ἔθνη durch die στῦλοι bei dieser Gelegenheit zuteil geworden ist. Allerdings hat diese Anerkennung und der geschlossene Vertrag: ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν — zur Voraussetzung, daß die στῦλοι mit der paulinischen Missionspraxis, die die Beschneidung der Heidenchristen nicht forderte und die Beobachtung des jüdischen Gesetzes nicht auferlegte, einverstanden waren; aber es geht aus der paulinischen Darstellung nicht klar hervor, ob die στῦλοι und ihre Anhänger dies expressis verbis ausgesprochen und welche Antwort sie den Sendlingen aus Antiochia erteilt haben. Ist diese Antwort gegeben worden, und welches war ihr Inhalt, ihre Wirkung? Das ist die Frage, auf die wir immer wieder zurückgeführt werden und die die entscheidende Bedeutung eines Aposteldecretes, wie es auch gelautet haben mag, für das Apostelconcil und für die Geschichte des apostolischen Christentums auf das deutlichste uns erkennen läßt.

Der Erörterung dieser Frage ist gegenwärtige Studie gewidmet. Sie hat es sich — nachdem die Kritik des kanonischen Textes des in der Apostelgeschichte mitgeteilten Aposteldecretes

zu einem Resultat nicht geführt hat — zur Aufgabe gemacht, seinen außerkanonischen Text einer Prüfung zu unterwerfen und eine ausführlichere Erörterung darüber anzustellen, ob dieser außerkanonische Text vielleicht geeignet ist, als ein befriedigender Abschluß des Apostelconcils und eine einwandfreie Entscheidung der auf dem Concil behandelten Fragen angesehen zu werden.

Es wird sich zu dem Zwecke nötig machen, zunächst die Übersicht der verschiedenen Texte zu geben, in denen das Aposteldecret überliefert, und das exegetisch-historische Problem zur Darstellung zu bringen, das durch die kanonische Form des Decretes geschaffen ist; es wird sodann die Untersuchung zu dem außerkanonischen Decrete selbst übergehen und es auf die ihm zugrunde liegende Autorität, auf seine Tendenz, auf sein Verhältnis zu dem Apostelconcil hin prüfen müssen; es wird dann ferner die Wirkung, die das außerkanonische Decret auf die neutestamentliche Sittenlehre, die altkirchliche Festsetzung der Todsünden, die kirchlichen Speiseobservanzen ausgeübt hat, zu würdigen und endlich die Entwicklung der außerkanonischen Form zu der kanonisch recipierten Textgestalt aufzuzeigen sein.

§ 1. Das Aposteldecret nach seinen kanonischen und außerkanonischen Textgestalten.

Das textkritische Problem des von der Apostelgeschichte mitgeteilten Aposteldecrets ist dadurch entstanden, daß es in zwei dem Inhalte nach »toto coelo« voneinander verschiedenen Textgestalten (je mit besonderen Varianten) überliefert ist.

Die eine Textform bietet das Aposteldecret als eine Speiseregel, nach der den Heidenchristen die volle Freiheit vom mosaischen Gesetz ausgesprochen und nur die Enthaltung von Speisen (nach dem kanonischen Text von Götzenopferfleisch, Blut und Ersticktem, nach einigen außerkanonischen Lesarten von Götzenopferfleisch und Ersticktem oder ersticktem Blute) auferlegt, neben diesen 3 bezw. 2 Clauseln die Vermeidung der πορνεία[1] als 4. bezw. 3. Clausel anbefohlen und die Be-

1) Über die bisher unerklärte Hinzufügung der πορνεία zu den verbotenen Speisen s. unten § 2 S. 20 f.

achtung dieser Gesetze als Grundbedingung des Wohlbefindens bezeichnet wird.

Die andere — außerkanonische — Textform gibt das Aposteldecret als eine Sittenregel, nach welcher als das einzige von den Heidenchristen zu beachtende Stück des mosaischen Gesetzes die Enthaltung von Götzenopfer, Hurerei und Blut = Mord[1] gefordert, die sog. goldene Regel in ihrer negativen Form: »Was ihr nicht wollt, daß euch die Leute thun, das tut ihr ihnen auch nicht« — ans Herz gelegt und schließlich der Wandel im heiligen Geist als die Norm eines guten Verhaltens empfohlen wird. — Diese Textgestalt erscheint auch in abgekürzter Form, so zwar, daß entweder die goldene Regel oder die Mahnung zum Wandel im Geist oder dies beides fehlt, immer aber die Warnung vor den drei genannten Sünden beibehalten ist.

Als Mischformen beider Textgestalten sind diejenigen Texte zu betrachten, die das Aposteldecret zwar als eine Speiseregel mit 4 Clauseln darbieten, zugleich aber die das sittliche Verhalten betreffende goldene Regel noch bewahrt haben.

Diese verschiedenen Textgestalten finden sich zu allen drei loci des NT, in denen das Aposteldecret citiert ist, zu Act. 15, 19. 20, wo das Decret von Jacobus vorgeschlagen, zu Act. 15, 28. 29, wo es als beschlossen mitgeteilt, zu Act. 21, 25, wo es von Jacobus als Beweismittel angezogen wird, nur daß Act. 15, 20 die Schlußmahnung zum Wandel im Geist und Act. 21, 25 außerdem die goldene Regel der Situation entsprechend in der an zweiter Stelle skizzierten Textform nicht enthalten ist.

Im Folgenden ist nun — unter Hervorhebung aller Abweichungen vom kanonischen Text — der Textbestand des Aposteldecrets zur Darstellung gebracht, wie es

I. als Speiseregel
und zwar A) mit vier Clauseln,
B) mit drei Clauseln,

II. als Sittenregel mit drei Clauseln
und zwar A) in seiner vollständigen Gestalt,
B) in seiner abgekürzten Gestalt[2],

1) Den Nachweis, daß hier αἷμα nichts anderes bedeutet als Mord, s. unten in § 3 S. 42 f.

2) Unter dieser Rubrik sind auch diejenigen wenigen Texte aufgeführt, die zwar das Aposteldecret mit den drei Clauseln: εἰδωλόθυτα, πορνεία,

III. in einer gemischten Textform als Speiseregel mit der angehängten goldenen Sittenregel

an allen drei in Betracht kommenden Stellen der Apostelgeschichte überliefert ist.

Textbestand des Aposteldecretes.

I. Das Aposteldecret als Speiseregel

A) mit vier Clauseln.

a) zu Act. 15, 19. 20.

1. Kanonischer Text nach Nestle, Novum Testamentum.

διὸ ἐγὼ κρίνω μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν, ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος.

και εγω: sah | *αναχρινω*: 13 | *επι*: EB cet., *προς* 137 | *αλλα*: ℵAELP, *αλλ*: BCH 31. 61. 68. 69. 95. 137. 180 Chrysost. ed. Montfaucon 9, 280 | *του απεχεσθαι*: ℵABCLP 137, *απεχεσθαι*: EH | *των αλισγηματων*: ℵB 15.18.36.61.180. Oecum. ed. Donatus 123, *αλγηματων*: 68, *απο των αλισγηματων*: ACEℵ^{corr}HLP Chrys., *απο των αλιγισματων*: 31.137, d ap. Scrivener, contaminationibus: Palat.,a contaminationibus: Vulg. | *και της πορνειας* om: aeth^{ro}Athan.ed.Patav. p. 783 B Didasc. (vid. infra), *και πορνειας*: ABCHLP, *και πορνιας*: ℵE | *και πνικτου*: AB 13. 61. 177* Chrys., *και του πνικτου*: ℵCEHLP 137 syr. utr. Chrys., et suffocato: e, et suffocatis: Vulg., et a suffocatis: Vulg. Cavensis, Toletanus | *και αιματος*: 61 | *και του αιματος και του πνικτου και της πορνειας*: 69. 105. a ap. Scrivener | — Didasc. ed. de Lagarde ap. Bunsen, Analect. Antenicaena, legit in Graec. versa: *διο εγω εκρινα μη παρενοχλειν τοις απο των εθνων επιστρεφουσιν επι τον θεον, αλλ' η επιστειλαι αυτοις του απεχεσθαι απο των αλισγηματων και ειδωλοθυτου και αιματος και πνικτου* | Constit. 6, 12: *διο εγω κρινω μη παρενοχλειν τοις απο των εθνων επιστρεφουσιν επι τον θεον αλλ η επιστειλαι αυτοις του απεχεσθαι απο των αλισγηματων των εθνων ειδωλοθυτου και πορνειας και αιματος και πνικτου*.

b) zu Act. 15, 28. 29.

2. Kanonischer Text nach Nestle, Novum Testamentum.

ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον

αἷμα bieten, von den citierenden Patres aber als Speiseregeln mißverstanden wurden. Das Nähere s. unten in § 5.

ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες, ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας· ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε. ἔρρωσθε.

γαρ om: gig. | *τω πνευματι τω αγιω*: ℵAB 13. 33. 34. 61. 73. k ap. Scrivener Clem. paed. 2, 7, 56 Epiph. 892, *τω αγιω πνευματι*: CEHLP 31. 137 multi patres, spiritui sancto: m[10] vulg. | *και ημιν* om: sah | *πλεῖον*: 68. 69. 105. a ap. Scrivener | *επιθεσθαι*: Clem. | *των επαναγκες τουτων*: ELP arm. Chrys. ed. Montfaucon 9, 280, *των* om: ℵ*13, *τουτων* om: A 15. 18. 36. 43. 180 c ap. Scrivener Clem. Epiph. 124 et 892 Cyr. Alex. c. Julianum ed. Aubertus 6, 325 | *επ αναγκαις*: ℵAc 40. 96 Cyr. Alex. | *ειδωλοθυτον*: 40. 69. Theodoret ed. Simondi 3, 367. Epiph., Const. 6, 12 | *και πνικτων*: ℵ*A*BC 61 Clem. Strom. 4, 15, 99 Orig. ed. Delarue 1, 763; 4, 655, *και πνικτου*: ℵcA²EHLP 137 Orig. 4, 655. Didasc. ap. Bunsen 330. Constit. 6, 12. syr. utr. arm. Epiph. Chrys. Theodoret, et suffocato: vulgatae codices BGR²S²W c dem. e gig. p², et a suffocato: vulgatae codices CT, et a suffocatis: nonnulli codices Hieronymo noti ad Gal. 5, 2 ed. Vall. 7, 478 | *πραξετε*: ℵABP 137 Clem., *πραξατε*: CHL aethro, *πραξητε*: E 5. 6. 8. 68, *πραξαται*: a ap. Rob. Steph., *στητε*: versio arabica ed. Gibson, agetis: vulg. — Orig. 1, 763: *επιστολην μονα ως ωνομασαν επαναγκες απαγορευουσαν εσθιειν. ταυτα δ' εστι τα ητοι ειδωλοθυτα η τα πνικτα η το αιμα.*

c) zu Act. 21, 25.

3. Kanonischer Text nach Nestle, Novum Testamentum.

περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν κρίναντες φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τό τε εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν.

ανθρωπων: E Bed. retr. 15 | *επεστειλαμεν*: ℵABCEHLP pesch. sah. Chrys. ed. Montfaucon 9, 387, *απεστειλαμεν*: BM Philoxeniana 1 ap. Scr. cop. arm., scripsimus: hi² vulg., destinavimus: e, praecepimus: aeth | *κριναντες*: 100 (ad *φυλασσεσθαι* add. *μηδεν τοιουτον* (CE *τοιουτο*) *τηρειν αυτους ει μη* (27. 66* mg. 69. 105 a ap. Scrivener: *αλλα*): CEHLP 137 Philox. pesch. arm. Chrys. Bed. retr. 150, om: ℵAB | aeth: ut caveant sibi ab eo quod illicitum censent et ab immolato . . . | ab idolis immolato: vulg., *τε* om: 68. 137. c ap. Scrivener. Chrys. | *και αιμα*: ABCO 13. 68. 69. 105. 180 ac ap. Scrivener, *και το αιμα*: HLP 137 Chrys., et sanguine: vulg., et in sanguinis: e* Bed. | *και το πνικτον*: 31. 40. 99. 1 ap. Scrivener. Chrys. | et suffocato: vulg., et a suffocato: vulgatae codices CGR, et a mortuis: sah | *και πορνειαν και πνικτον και αιμα*: pesch. arab. aeth.

B) mit drei Clauseln.

a) zu Act. 15, 28. 29.

4. Vulgata nach Cod. Amiatinus, Bambergensis (A. 1. 5), Fuldensis, Theodulfianus (Par. Lat. 9380), Vallicellanus (B. 25),

Karolinus (Br. Mus. add. 10546), Parisinus* (Bible de Rosas), Sangallensis* (lat. 2), Vallicellanus (B. 6) Sarisberiensis (Br. Mus. Reg. I. B. 12), Perpinianus* (Par. lat. 321)[1].

visum est enim spiritui sancto et nobis, nihil ultra imponere vobis oneris quam haec necessaria, ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum et sanguine suffocato et fornicatione.

5. Origenes († 254) in Matthaeum 23. ed. Delarue II, 837.

cum omnes apostoli vetent fideles vivere secundum literam legis, sicut testatur epistula apostolorum in actibus, quam miserunt ad gentes, et nihil servent ex lege nisi immolatum et suffocatum et fornicationem.

6. Methodius von Olymp († 311). Über die Unterscheidung der Speisen. Übersetzung von Bonwetsch S. 397.

Es gefiel also dem heiligen Geist und uns, nicht auf euch zu legen grössere Last, sondern nur daß ihr euch enthaltet von allem Götzenopfer und Unzucht und Ersticktem.

7. Cyrillus Hieros. († 386). ed. Toutté p. 278 C.

ἔδοξε γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τὸ ἐπάναγκες τούτων ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος πνικτοῦ καὶ πορνείας.

8. Gaudentius († 420). Sermo XV de his beatis martyribus p. 330 fin. (Migne s. l. XX, p. 950. 951).

et idcirco beatus Iacobus cum caeteris apostolis decretum tale constituit in ecclesiis observandum, ut abstineatis vos, inquit, ab immolatis et a fornicatione et a sanguine id est suffocatis.

9. Athanasius interpolatus ed. Pataviensis p. 783 B (Migne s. gr. XXVI p. 1218). VI. saec.

visum est enim Spiritui sancto et nobis, nihil amplius imponi vobis oneris praeter ea, quae necesse est. ut absti-

1) Die Nachweisung der Lesarten aus den Codices der Vulgata, auf die ich durch Bengels Bemerkung, daß sie in »nonnulli Latini« zu finden seien, aufmerksam gemacht worden war, verdanke ich der zuvorkommenden Güte des Mitherausgebers der Vulgata, Herrn D. White am Merton lege in Oxford.

neatis vos ab idolothytis et sanguine suffocato, a quibus custodientes vos bene agitis[1].

b) zu Act. 21, 25.

10. Vulgata nach Cod. Bambergensis (A. 1. 5), Fuldensis, Sangallensis*, Ulmensis (Br. Mus. add. 11852), Perpinianus.

de his autem qui crediderunt ex gentibus, nos scripsimus iudicantes, ut abstineant se ab idolis immolato et sanguine suffocato et fornicatione[2].

II. Das Aposteldecret als Sittenregel (Außerkanonische Texte)

A) in seiner vollständigen Gestalt.

a) zu Act. 15, 19. 20.

11. Codex Cantabrigiensis graece.

διὸ ἐγὼ κρείνω μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θν̄· ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ αἵματος καὶ ὅσα μὴ θέλουσιν ἑαυτοῖς γείνεσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖτε.

12. Codex Cantabrigiensis latine.

propter quod ego iudico non sumus molesti his qui de gentibus convertuntur ad dm̄; sed praecipere eis ut abstineant a contaminationibus simulacrorum et stupris et sanguinem et quae volunt non fieri sibi aliis ne faciatis.

13. Codex Athous; Lawra 184. B. 64. Nach v. d. Goltz, eine textkritische Arbeit des zehnten bezw. sechsten Jahrhunderts. 1899.

ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων καὶ τοῦ αἵματος καὶ τῆς πορνείας ※ καὶ ὅσα μὴ θέλωσιν αὐτοῖς γενέσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖν ※.

1) Dasselbe Citat erscheint bei Vigilius Thaps. (Migne s. l. LXII p. 332) mit der kanonischen Lesart sanguine et suffocato. Es ist, obwohl nur zwei Clauseln bietend, bei der Unwichtigkeit der Weglassung von fornicatio, hier mit aufgeführt.

2) Tischendorfs Octava notiert, daß auch die Codices 15. 36 *αἷμα πνικτόν* lesen.

14. Irenaei († ca. 190) adv. haer. III, 12, 14 (versio latina).

propterea ego secundum me iudico non molestari eos qui ex gentibus convertuntur ad deum, sed praecipiendum eis uti abstineant a vanitatibus idolorum et a fornicatione et a sanguine, et quaecumque nolunt sibi fieri aliis ne faciant (vgl. No. 36).

b) zu Act. 15, 28. 29.

15. Codex Cantabrigiensis graece.

ἔδοξεν γὰρ τῷ ἁγίῳ πνι καὶ ἡμεῖν μηδὲν πλεῖον ἐπιτίθεσθαι ἡμεῖν βάρος πλὴν τούτων ἐπάναγκες· ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πορνείας καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γείνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν· ἀφ' ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξατε φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνι· ἔρρωσθε.

16. Codex Cantabrigiensis latine.

visum est enim sancto spui et nobis nihil amplius ponere vobis honeris praeter haec quae necesse est, abstinere sacrificatis et sanguine et stupris, et quaecumque non vultis vobis fieri alii ne feceritis; aquibus conversantes vos ipsos bene agitis ferentes in sancto spu. valete.

17. Irenaei († ca. 190) adv. haer. III, 12, 14 (versio latina).

placuit enim sancto spiritui et nobis nullum amplius vobis pondus imponere quam haec, quae sunt necessaria, ut abstineatis ab idolothytis et sanguine et fornicatione, et quaecunque non vultis fieri vobis, aliis ne faciatis; a quibus custodientes vos ipsos bene agetis ambulantes in spiritu sancto.

Diese Lesart wird für den griechischen Text des Irenaeus bestätigt durch eine Randbemerkung zu Act. 15, 29 in dem Codex Athous ed. v. d. Goltz (s. o. S. 10):

ἰστέον καὶ τοῦτο, ὡς εἰρηναιος ἐν τῷ αὐτῷ κατὰ τὰς αἱρέσεις τόπῳ καὶ λόγῳ οὕτως περιαιροῖ τὴν τῶν ἀποστόλων ἐπιστολήν· ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε φερόμενοι ἐν ἁγίῳ πνι καὶ διότι ἐν ἑκατέροις τοῖς τόποις τοῦ πνικτοῦ οὐ μέμνηται.

c) zu Act. 21, 25.

18. Codex Cantabrigiensis graece.

περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν **οὐδὲ**

λέγειν πρός σε· ἡμεῖς γὰρ ἀπεστείλαμεν κρείνοντες μηδὲν τοιοῦτον τηρεῖν αὐτοὺς εἰ μὴ φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τὸ εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πορνείαν.

19. Codex Cantabrigiensis latine.

de illis vero qui crediderunt gentibus nihil habent quod dicere in te; nos enim scripsimus iudicantes, nihil tale observare eos nisi custodirent se a sacrificato et sanguine et fornicatione.

20. Gigas librorum Stockholmiensis.

nos enim scripsimus iudicantes nihil tale custodire eos nisi ut devitent immolatum ydolis et sanguinem et fornicationem.

21. Augustini († 430) speculum de scriptura sacra; c. XV de libro actuum apostolorum (Migne s. l. XXXIV, 994).

Text: de iis autem, qui crediderunt ex gentibus nos scripsimus iudicantes ut abstineant se ab idolis, immolato et sanguine et suffocato et fornicatione.

Augustins Erklärung: haec de libro actuum apostolorum, nostro huic operi congruentia, quae hic poneremus satis esse comperimus; ubi videmus apostolos eis, qui ex gentibus crediderunt, nulla voluisse onera foederis legis imponere, quantum attinet ad corporalis abstinentiam voluptatis, ab eis, quae idolis immolarentur et a sanguine et a fornicatione. Unde nonnulli putant, tria tantum crimina esse mortifera, idololatriam et homicidium et fornicationem.

22. Augustini ad Hieronymum epistula LXXXII (Migne s. l. XXXIII, 279).

de gentibus autem qui crediderunt nos mandavimus iudicantes nihil eiusmodi servare illos nisi ut se observent ab idolis immolato et a sanguine et a fornicatione[1].

1) den Zusatz: οὐδὲν ἔχουσι λέγειν πρός σε hat auch die Versio sahidica (ed. Woide et Ford 1799); den Zusatz μηδὲν τοιοῦτον τηρεῖν αὐτοὺς εἰ μή bieten mehrere Codices, Übersetzungen und Patres, die sonst dem kanonischen Text folgen; vgl. das Variantenverzeichnis S. 8 zu Nr. 3.

B) in seiner abgekürzten Gestalt.

a) zu Act. 15, 19. 20.

23. Gigas librorum Stockholmiensis.

ideoque ego iudico non molestari his qui ex gentibus convertuntur ad deum, sed scribendum ad eos, ut abstineant a contaminationibus ydolorum et a fornicatione et a sanguine.

b) zu Act. 15, 28. 29.

α) Text mit drei Clauseln und der goldenen Regel[1].

24. Cypriani († 259) Testimoniorum ad Quir. lib. III, 119.

visum est sancto spiritui et nobis nullam vobis imponere sarcinam quam ista quae ex necessitate sunt, abstinere vos ab idololatriis et sanguinis effusione et fornicatione, et quaecumque vobis fieri non vultis, aliis ne feceritis.

β) Text mit drei Clauseln und dem Schlußzusatz.

25. Tertulliani († ca. 220) de pudic. 12.

visum est spiritui sancto et nobis nullum amplius vobis

---

1) Hierher können folgende Texte gezogen werden, die offenbar auf das außerkanonische Aposteldecret Bezug nehmen, ohne es zu citieren:

Apol. Aristidis (ca. 140) c. XV, 4—6 nach Seeberg in Zahns Forschungen V, 396 ff.; vgl. auch die Ausgabe von Hennecke S. 367: 4. Deswegen treiben sie (die Christen) nicht Ehebruch und huren nicht und geben nicht falsches Zeugnis ab und reißen nicht ein Depositum an sich, und nicht gelüstet sie nach dem, was ihnen nicht gehört; sie ehren Vater und Mutter, und denen, welche ihnen nahe sind, erweisen sie Gutes, und wenn sie Richter sind, so richten sie in Gerechtigkeit. 5. Nur die Götzen nach dem Bild der Menschen beten sie nicht an und etwas, was sie nicht wollen, daß ihnen andere tun, tun sie nicht jemand an, und von der Speise der Götter essen sie nicht, denn sie sind rein, und die, welche sie bedrücken, trösten sie und machen sie zu ihren Freunden und ihren Feinden tun sie Gutes. 6. Und ihre Weiber sind rein, König, wie Jungfrauen und ihre Töchter sanftmütig, und ihre Männer enthalten sich von allem ungesetzlichen Beischlaf und aller Unreinigkeit.

Theophilus ad Autol. II. (ca. 180). *ἐδίδαξαν οἱ προφῆται, ὅτι εἷς ἐστιν θεὸς καὶ ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῆς ἀθεμίτου εἰδωλολατρείας καὶ μοιχείας καὶ φόνου καὶ πορνείας, κλοπῆς, φιλαργυρίας, ὅρκου, ψεύδους, ὀργῆς καὶ πάσης ἀσελγείας καὶ ἀκαθαρσίας, καὶ πάντα ὅσα ἂν μὴ βούληται ἄνθρωπος ἑαυτῷ γίνεσθαι, ἵνα μηδὲ ἄλλῳ ποιῇ.*

adicere pondus quam eorum a quibus necesse est abstineri. a sacrificiis et a fornicationibus et sanguine. A quibus observando recte agitis vectante vos spiritu sancto[1].

γ) Texte mit drei Clauseln[2].

26. Versio Sahidica prior. La Croze bei Bengel: ἡ καινὴ διαθήκη 1734. App. crit. p. 625.
Sahidicam id est superioris Aegypti dialecto scriptam versionem habeo quam describi curavi ex manuscripto Oxoniensi. Haec quae longe antiquior est editâ, non agnoscit has voces: καὶ πνικτόν.

27. Paciani Paraenesis (Migne s. l. XIII, 1083f.) c. 4.
visum est enim sancto spiritui et nobis nullum amplius vobis imponi pondus praeter quam necesse est, ut abstineatis vos ab idolothytis et sanguine et fornicatione: a quibus observantes bene agetis. Valete.

28. Augustini († 430) contra Faustum XXXII, 13.
ut abstinerent gentes tantum a fornicatione et ab immolatis et a sanguine.

29. Hieronymus († 420) in Gal. 5, 2.
in actibus apostolorum narrat historia.... seniores et apostolos congregatos statuisse per litteras ne superponeretur eis iugum legis, nec amplius observarent nisi ut custodirent se tantum ab idolothytis et sanguine et fornicatione, sive ut in nonnullis exemplaribus scriptum est, et a suffocatis.

30. Appendix ad opera Eucherii († ca. 450). Commentarii in Genesim lib. I. in cap. 9, 1 — 4 (Migne s. l. L, 933).
illud vero, quod in actibus apostolorum praeceptum ab apostolis gentibus impositum, ut abstinerent gentes tantum a fornicatione et ab immolatis et a sanguine.

---

1) Vgl. Tert. de idololatria 24: Propterea spiritus sanctus consultantibus tunc apostolis vinculum et iugum nobis relaxavit, ut idololatriae devitandae vacaremus.

2) Vgl. Pseudoignatius (saec. IV?) ad Antiochenos c. 11. περὶ δὲ γοητείας ἢ παιδεραστείας ἢ φόνου περιττὸν τὸ γράφειν, ὁπότε ταῦτα καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀπηγόρευται πράττειν.

31. Ambrosiaster (saec. V). Comment. in epist. ad Gal. 2, 2 (Migne s. l. XVII, 366).
cum legem dedissent non molestari eos, qui ex gentibus credebant, sed ut ab his tantum observarent, id est a sanguine et fornicatione et idololatria.

32. Fulgentii Ruspensis († 533) pro fide catholica liber p. 542 (Migne s. l. LXV, 716).
placuit spiritui sancto et nobis non imponere vobis amplius quam ut abstineatis ab idolis, a fornicatione et sanguine.

III. Das Aposteldecret in einer Mischform als Speiseregel mit der goldenen Sittenregel.

(Kanonische Texte, nur durch die goldene Regel erweitert.)

a) zu Act. 15, 19. 20.

33. R. Stephani editio regia 1550 codd. β und ι (ad marginem), codd. 7. 27. 29. 60. 69. 98$^{mg.}$ 106.
καὶ ὅσα ἂν μὴ θέλωσιν ἑαυτοῖς γενέσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖν.

34. Versio Aethiopica ed. Platt 1830.
sondern ihnen zu befehlen, sie mögen sich fern halten davon, daß sie opfern den Götzen, und von Tierleichen und von Blut und von Hurerei. Und was sie hassen inbezug auf sich selbst, mögen sie nicht tun ihrem Nächsten.

35. Versio Sahidica ed. Woide-Ford, appendix ad editionem Novi Testamenti Graeci 1799.
sed scribere eis recedere ab immundis idolorum et scortatione et mortuo et sanguine, et quod non volunt fieri sibi, non fieri illud alteri.

36. Porphyrius und Eusebius adv. Porphyrium VI. VII nach einer Randbemerkung im Codex Athous ed. v. d. Goltz (s. o. No. 13) zu dem an den Rand geschriebenen Zusatz: καὶ ὅσα ἂν μὴ θέλωσιν αὐτοῖς γενέσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖν.
※ εἰρηναῖος ὁ πάνυ ἐν τῷ Γ κατὰ τὰς αἱρέσεις λόγῳ καὶ ὧδε καὶ ἐν τοῖς ἑξῆς ἐκ προσώπου τῶν ἀποστόλων

οὕτως ἀναφέρει τὴν χρῆσιν·[1] καὶ ὁ παμφίλου μέγας εὐσέβιος ἐν τοῖς κατὰ πορφυρίου ἕκτῳ καὶ ἑβδόμῳ λόγῳ ὁμοίως καὶ τὸν πορφύριον τίθησι οὕτως ἐπὶ διαβολῇ μεμνημένον τῆς χρήσεως[1].

b) zu Act. 15, 28. 29.

37. Thomas Heracl. ad Philox. c. asterisco.
καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖτε.

38. Cod. 137 (Mediolan.); ähnlich codd. 27. 29. 32. 42. 57. 69. 105. 106.
ἔδοξεν γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν, μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες· ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτοῦ καὶ πορνείας καὶ ὅσα μὴ θέλετε αὐτοῖς γενέσθε ἑτέρῳ μὴ ποιεῖτε, ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξητε. ἔρρωσθε.

39. R. Stephani ed. regia 1550. codd. α (= Complut.), β, ι.
καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι, ἑτέροις μὴ ποιεῖν.

40. Versio Aethiopica. ed. Platt 1830.
daß sie sich enthalten vom Götzenopfer und von Blut und Tierleichen und Hurerei. Und was ihr haßt in bezug auf euch selbst, das tut nicht eurem Nächsten.

41. Versio Sahidica. ed. Woide-Ford 1799.
abstinere vos a sacrificiis idolorum et sanguine et iis quae mortua sunt et scortatione, et quae non vultis fieri vobis, ne faciatis ea alteri.

42. Codd. Latini Paris. Bibl. Nat. p. 202. 321. 341**. 343. 11932. Wernigerode Z[a] 81; cod. lat. Monachensis 5992.
et ea quae vobis fieri non vultis aliis ne feceritis.

43. Liber Armachanus (Universitätsbibl. in Dublin ohne Nummer).
et ea quae vobis fieri non vultis ne feceritis aliquibus.

44. Pelagiani liber (ca. 415) c. 4. (Caspari, Briefe und Abhandlungen. S. 18.)
nihil esse brevius puto quam quod apostoli de sancti spi-

1) χρῆσις = Lesart.

ritus iudicio definierunt, dicentes: Quaecumque vobis fieri non vultis, alii ne feceritis.

45. Neutestamentliche Bibelhandschrift auf der Gymnasialbibliothek zu Freiberg in Sachsen.

Und di Ding di ir nit entwelt daz ſi euch w'den getan ſecht daz ir ſi icht tut den and'n.

46. Erste deutsche Bibel. Straßburg. J. Mentel 1466.

Das ir euch enthalt vor den geopfferten Dingen der abtgött vnd vor dem blut und vor der Derſteckung, vnd von der gemein vnkeuſch: von die Ding die ir nit wolt dz ſy euch werden getan das ir icht tut den andern[1].

Daß dieser Textbestand eines der schwierigsten textkritischen Probleme des NT in sich schließt, ergibt sich aus vorstehender Übersicht. Denn es existiert kaum eine Stelle des NT, an der die Lesarten einen so entgegengesetzten Sinn entstehen lassen, wie es hier der Fall ist. Erst die allerneueste Zeit hat dieses schon von den älteren Textkritikern, namentlich Mill, erkannte und behandelte Problem wieder auf die Tagesordnung gestellt, nachdem die gesamte Tübinger Schule ebenso wie ihre Gegner den Verhandlungen über das Apostelconcil und Aposteldecret lediglich den kanonischen Text zugrunde gelegt, den außerkanonischen aber nicht mit einer Silbe erwähnt hatten[2].

1) Nach Berger, Histoire de la Vulgate (1893), findet sich der Zusatz der goldenen Regel auch in der Übersetzung der Waldenser, Catalanen, Anglo-Normannen und Provençalen (zu letzterem vgl. Clédat, Le Nouveau Testament provençale de Lyon. 1887).

2) Es ist dieses Problem nur ein Teil der Frage nach dem Verhältnis der zahlreichen und bedeutsamen Varianten des Codex Cantabrigiensis und der von seinem Archetypus (ca. 150) beeinflußten ältesten Übersetzungen und Patres zu den Lesarten des kanonischen Textes. Nachdem die Stimme eines Richard Simon (histoire critique du texte du NT 1689), eines Mill (NT Graecum 1707), eines Hug (Einleitung in das NT 1808), eines Credner (Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften I, 452—519. 1832), eines de Lagarde (de NT ad versionum orientalium fidem edendo 1857), die nachdrücklichst auf den Codex Cantabrigiensis aufmerksam gemacht, wirkungslos verhallt waren, hat neuerdings auf seine Wichtigkeit A. Resch (Agrapha S. 30—39. 1889; Außerkanonische Paralleltexte I, 25—37. 1893) hingewiesen. Ihm folgte neben J. R. Harris (A Study of

Eine Übereinstimmung aber ist nur in einem Punkte herbeigeführt worden, nämlich darin, daß die beiden Textgestalten des Aposteldecrets einen durchaus verschiedenen Sinn darbieten und daß der Verfasser der Apostelgeschichte das Decret nur in einer von beiden Textgestalten in seine Schrift hat aufnehmen können[1].

Codex Bezae. 1891; Four Lectures on the Western Text. 1894) und Chase (The old syriac element in the text of the Codex Bezae. 1893) vor allem Blaß durch wiederholte Untersuchungen vorzüglich über das Textproblem der lukanischen Schriften (Die zweifache Textüberlieferung in der Apostelgeschichte. Stud. und Krit. 1894, 86—119; Acta Apostolorum. Editio philologica 1895; Acta Apostolorum secundum formam quae videtur Romanam. Editio minor. 1896. Neue Texteszeugen für die Apostelgeschichte. Stud. und Krit. 1896, 436 ff. Evangelium sec. Lucam. 1897; sec. Matthaeum 1900 u. a.). Aus der reichen Literatur, die seitdem der mannigfachsten Beurteilung des Problems gewidmet worden ist, sei hervorgehoben: Dräsecke, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1894, 192 ff., Nestle, Christl. Welt 1895, 304 ff.; Stud. und Krit. 1896, 103 ff.; Philologica sacra 1896; Einführung in das griech. NT 1899, Zöckler, Die Apostelgeschichte als Gegenstand höherer und niederer Kritik. Greifswalder Studien 1895, 129 ff.; Beweis des Glaubens 1898, 35 ff., 1903 Heft 10, v. Dobschütz, Liter. Centralblatt 1895, 601 ff. 1897, 385 ff.; Die urchristl. Gemeinden S. 110 ff., Ramsay, Expositor 1895 I, 129—142. 212—225. The Church in the Roman Empire, Jüngst, Die Quellen der Apostelgeschichte 1895. S. 130 ff., Clemen, Stud. und Krit. 1895, 301 ff.; Theol. Lit. Zeit. 1902, 325, Haussleiter, Theol. Lit. Blatt 1896, 105 ff., Taylor Smith, The Biblical World IX, 73—75, Holtzmann, Theol. Lit. Zeit. 1896, 80 ff.; 1897, 350 ff.; Handcommentar zur Apostelgeschichte S. 9 f., Corssen, Göttinger gelehrte Anzeigen 1896, 425 ff., Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1896, 625 ff.; 1899, 138 ff.; Acta Apostolorum graece et latine 1899, B. Weiss, Der Codex D in der Apostelgeschichte 1897, Belser, Beiträge zur Erklärung der Apostelgesch. auf Grund der Lesarten des Cod. D und seiner Genossen 1897; Theol. Quartalschrift 1897, 303 ff.; Einleitung in das NT S. 214—233. 1901, Gräfe, Stud. und Krit. 1898, 116—140; Die Doppelausgabe der Schriften des Lukas 1899, Zahn, Einleitung in das NT II, 338 ff. u. a. St. 1899, Harnack, Sitzungsberichte der Kgl. Akademie der Wissensch. zu Berlin 1899. 1900 in mehreren Aufsätzen, Wendt, Commentar über die Apostelgesch. 1899 (in Meyers Handbuch); vgl. auch Stud. u. Krit. 1892, 279 f., Rackham, The Acts of the Apostles 1901, Jülicher, Einleitung in das NT³ S. 265 ff., Harris, Expositor 1902, 189 ff. Coppieters, De historia textus actorum apostolorum. Dissert. Louvain., W. Ernst, Die Blaßsche Hypothese und die Textgeschichte (Zeitschr. f. neutest. Wissensch. und die Kunde des Urchristent. IV, 4).

1) Nur Blaß, evangelium sec. Lucam etc. secundum formam quae videtur Romanam 1897 p. XXVI hält die Möglichkeit, daß der Verfasser der Apostelgeschichte beide Formen geschaffen haben könne, nicht für ganz ausgeschlossen.

Welche von beiden aber als die ursprüngliche zu gelten hat, darüber ist eine Einigung nicht erzielt, so daß auch die textkritische Behandlung des Aposteldecrets eine Lösung des oben angedeuteten Problems nicht gebracht hat[1].

Da nun das Vorkommen beider Textformen zu fast gleicher Zeit nachweisbar ist — die kanonische Textgestalt in dem NT des Clemens Alexandrinus, die außerkanonische in dem (in die Mitte des 2. Jahrhunderts zu setzenden) Archetypus des Codex Cantabrigiensis[2] und dem von Tertullian gebrauchten NT —, so kann eine Entscheidung über das ursprüngliche Aposteldecret von textkritischen Instanzen aus nicht gefällt werden. Sie läßt sich nur vom historisch-exegetischen Gesichtspunkte aus gewinnen, und es ist daher notwendig, die beiden Textgestalten einer exegetisch-historischen Analyse zu unterziehen.

§ 2. Das Problem des kanonischen Aposteldecrets.

Die Schwierigkeiten, die das in den Kanon aufgenommene Aposteldecret der Apostelgeschichte drücken und seine Anerkennung als der auf dem Apostelconcil gefällten Entscheidung unmöglich machen, liegen hauptsächlich[3] in seinem Schlußsatz:

1) Harnack z.B., der dem textkritischen Problem des Aposteldecretes eine sehr übersichtliche Monographie gewidmet hat (Sitzungsberichte der Kgl. Akademie der Wissensch. zu Berlin 1899. S. 150—177), hält die kanonische, Hilgenfeld, der die Acta mit einem ausführlichen textkritischen Apparat herausgegeben und in seiner Zeitschrift f. wissensch. Theologie insbesondere das Decret besprochen hat (s. o. S. 18), die außerkanonische Textgestalt für die ursprüngliche.

2) Diese Datierung des dem Cod. Cantabrigiensis zugrundeliegenden Archetypus ist jetzt wohl allgemein angenommen. Sie wird gefordert durch die alte Ordnung der Evangelien: Mt., Joh., Lc., Mc. — unsere gegenwärtige Reihenfolge findet sich bereits ca. 170 im Canon Muratori —, durch das Fehlen der paulinischen Briefe, die damals noch nicht definitiv zum Kanon gehörten, durch die Übereinstimmung des Codex mit den besonderen Lesarten der ältesten Patres und Übersetzungen, durch die freie Behandlung der Texte, die in dieser Weise später kaum denkbar ist.

3) Im übrigen hat man fast nur an dem Eingang des nach dem Bericht der Apostelgeschichte an die Antiochener gerichteten Schreibens

ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες, ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας· ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε. Ἔρρωσθε.

Dieser Schlußsatz ist in sich selbst unklar und mit der jüdischen sowie besonders der christlichen Auffassung der damaligen Zeit unvereinbar.

Die Unklarheit des entscheidenden Schlußsatzes liegt zunächst darin, daß sein zweiter Teil das zurücknimmt, was der erste Teil gewährt. Dieser befreit von allen Lasten, jener legt Lasten auf, Lasten, die auch noch als »hochnotwendig« bezeichnet werden. Der erste Teil gibt der paulinischen Auffassung und der soeben von Petrus vertretenen Anschauung (Act. 15, 10) recht, der zweite Teil stellt sich auf die Seite der Gegner Pauli und »legt ein Joch auf den Hals der Jünger« (Act. 15, 10), das kurz vorher von Petrus für die Heidenchristen abgelehnt worden war.

Noch größer aber ist die Unklarheit, die in den vier Clauseln (*ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας*) selbst beschlossen ist. Denn diese enthalten neben den drei ceremoniellen das Essen betreffenden Forderungen das rein sittliche Gebot der Enthaltung von der *πορνεία*. Alle versuchten Auswege, wie die Bentleysche Correctur des Wortes *πορνεία* in *πορκεία* (Schweinefleisch) oder die Deutung der *πορνεία* auf das unzüchtige Treiben bei Opfermahlzeiten sind Verlegenheitsaushülfen, von denen keine befriedigt. Es bleibt bei dem, was Baur sagt[1]: »Das Merkwürdigste in der Reihe dieser apostolischen Anordnungen ist das *ἀπέχεσθαι τῆς πορνείας*. Die Interpreten finden es mit Recht sehr auffallend, daß, wie Neander hierüber sich ausdrückt, neben den disziplinarischen nur für eine bestimmte Zeit und bestimmte Verhältnisse berechneten Verordnungen das für alle Zeiten geltende auf ob-

(Act. 15, 22) Anstoß genommen, der mit dem Eingang des lukanischen Evangeliums große Ähnlichkeit hat und darum die Vermutung erwecken könnte, als sei das ganze Schreiben von Lukas selbst componiert. Doch hat die Kritik auf dieses Bedenken ein großes Gewicht nicht gelegt.

1) Baur a. a. O. S. 161.

jectiv Sittliches sich beziehende Verbot der Unzucht vorkommt.« Und neuerdings muß selbst Harnack[1], der dem Aposteldecret ein »streng einheitliches Bild« vindiziert, im Verlauf seiner Untersuchung zugestehen, daß wir »die Absicht und Auswahl der Clauseln nicht zu deuten vermögen«. Die Einreihung also der *πορνεία* unter die Speisevorschriften bleibt nach wie vor ein Rätsel und macht vollends das Decret unklar in sich selbst.

Schwerer noch wiegt der Umstand, daß der Vorbehalt der vier Clauseln mit den jüdischen und christlichen Anschauungen der damaligen und unmittelbar darauf folgenden Zeit unvereinbar ist.

Unverständlich ist die Zusammenstellung der Clauseln zunächst im Mund eines geborenen Juden.

Schon das Verbot der *εἰδωλόθυτα* ist auffällig. Dieser Ausdruck kommt im AT nicht vor, ist von den LXX nicht geprägt und tritt zuerst im NT auf[2]. Hier wird er in zweifachem Sinn gebraucht, nämlich zur Bezeichnung 1) des Götzenopfers und 2) des bei dem Götzenopfer übrig gebliebenen Götzenopferfleisches, das ohne Verbindung mit heidnischen Opfern auf dem Markte feilgehalten und in den Häusern gegessen wurde[3]. Zwischen beiden Beziehungen statuiert Paulus einen großen Unterschied: jenes untersagt er auf das bestimmteste, dieses gibt er frei. Dieser Unterschied tritt 1. Cor. 10 klar zu Tage. Denn die ganze hier gegebene Anweisung über das *εἰδωλόθυτον* zerfällt in zwei Teile. Der erste von der Warnung vor der *εἰδωλολατρεία* ausgehende Teil handelt von dem *εἰδωλόθυτον* als Götzenopfer (v 14—22). Die Teilnahme an diesem *εἰδωλόθυτον* wird auf das strengste verboten: *ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι* (v 20). Der zweite Teil aber handelt von dem *πᾶν τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμενον* (v 23 bis 33) und wird eingeleitet mit dem Grundsatz: *πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει· πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ. μηδεὶς τὰ ἑαυτοῦ ζητείτω ἀλλὰ τὰ τοῦ ἑτέρου.* Diesem Grundsatz entsprechend wird der Genuß des auf dem Markte feilge-

1) Harnack, A., Sitzungsberichte der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1899, S. 168.

2) Bald darauf kommt das Wort auch 4. Macc. 5, 1 vor.

3) Vgl. z. B. Wilke-Grimm, Lexicon in libros NT s. v. *εἰδωλόθυτος*.

botenen, also nicht mehr mit den Götzen in Verbindung stehenden, Opferfleisches gestattet: *τοῦ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς* (v 26). Nur die Rücksicht auf den schwachen Bruder kann die Enthaltung von solchem Fleische empfehlen: *ἐὰν δέ τις ὑμῖν εἴπῃ· τοῦτο ἱερόθυτόν ἐστιν, μὴ ἐσθίετε δι' ἐκεῖνον τὸν μηνύσαντα καὶ τὴν συνείδησιν· συνείδησιν δὲ λέγω οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀλλὰ τὴν τοῦ ἑτέρου* (v 28. 29).

In dem kanonischen Apostelдecret nun ist das *εἰδωλόθυτα* zweifellos in seiner zweiten weiteren Bedeutung als Götzenopferfleisch zu verstehen und unter Vorgang der ältesten Patres, die das Decret citieren, wie Clemens Alex. und Origenes, fast ausnahmslos auch von der gegenwärtigen Exegese so verstanden worden. Denn durch das *πνικτόν* wird das Decret als Speiseregel charakterisiert und das *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων* als eine Enthaltung nicht bloß von Götzenopfern, sondern auch von Götzenopferfleisch gekennzeichnet. Während nun das *εἰδωλόθυτα* in seiner ersten Bedeutung »Götzenopfer« zwar nicht als Ausdruck aber sachlich im AT wiederholt auftritt und die Teilnahme am Götzenopfer von ihm als Götzendienst perhorresciert wird (z. B. Num. 25, 2 LXX: *ἐκάλεσαν αὐτοὺς εἰς τὰς θυσίας τῶν εἰδώλων αὐτῶν καὶ ἔφαγεν ὁ λαὸς τῶν θυσιῶν αὐτῶν καὶ προσεκύνησαν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν*), ist der Begriff: »verkauftes Götzenopferfleisch« dem AT gänzlich fremd und wird dort nirgends den Juden verboten. Auch Levit. 17, auf welches Capitel als die angebliche Grundstelle für die Clauseln des Apostelдecretes man sich zu berufen pflegt, enthält wohl eine Anweisung über die Art und Ausführung der zu bringenden Opfer und ein Verbot, anderen zu opfern als Jehovah, sagt aber über das Essen von Götzenopferfleisch bei häuslichen Mahlzeiten kein Wort — eine Tatsache, die selbst Sommer, der gelehrte Apologet des kanonischen Apostelдecretes und seiner vier Clauseln, zugeben muß, wenn er sagt[1]: »In der Grundstelle Lev. 17, 18 wird den Israeliten wie den Fremdlingen geboten, keinem andern als Jehovah zu opfern, also sich des Götzenopfers zu enthalten, was aber etwas anderes ist als

1) Sommer, Das Apostelдecret. Entstehung, Inhalt und Geschichte seiner Wirksamkeit in der christlichen Kirche. 2 Teile (Separatabdruck aus den Theol. Studien und Skizzen aus Ostpreußen. 1887 IV. 1888 I.). I, 33f.

das hier im Decrete vorauf geforderte: sich des den Götzen Geopferten enthalten. Da das götzendienerische Opfern in der Regel mit einem Opfermahle, also mit einem Essen von dem den Götzen Geopferten verbunden war, so schließt das erstere zugleich das zweite in sich, während freilich das zweite, das Essen vom Geopferten, nicht immer oder notwendig das erste in sich schließt, da man ohne Beteiligung am Götzendienste auch wider seinen Willen zum Genusse des den Götzen Geopferten kommen konnte, wenn man z. B. vom Markte gekauftes Fleisch zur Nahrung verwendete, das zufällig von einem zum Götzenopfer gebrauchten oder unter einem darauf bezüglichen Ritus geschlachteten Tiere herrührte.« So kann auch Paulus, der bei dem Verbot der Teilnahme an Götzenopfern und Götzenopfermahlzeiten auf Israel mehrmals sich bezieht (1. Cor. 10, 7. 18), bei seinen Ausführungen über den Genuß des feilgebotenen Götzenopferfleisches auf eine jüdische Sitte deshalb nicht hinweisen, weil dieser Genuß den Juden expressis verbis nicht untersagt war.

Noch rätselhafter aber ist das Verbot des *πνικτόν*. Was dieser Ausdruck bedeutet, ersieht man aus dem AT nicht; denn er findet sich hier noch weniger als das *εἰδωλόθυτον*. Erst die christlichen Patres geben uns Aufschluß darüber, was man mit dem *πνικτόν* bezeichnen wollte. Erubescat error vester, sagt Tertullian[1] gegenüber den Vorwürfen der Heiden, daß die Christen Menschenblut genössen, Christianis, qui ne animalium quidem sanguinem in epulis esculentis habemus, qui propterea suffocatis quoque et morticinis abstinemus, ne quo modo sanguine contaminemur vel intra viscera sepulto. Ähnlich nennt Origenes[2] das Erstickte: Fleisch *τοῦ αἵματος μὴ ἐκκριθέντος*, aus welchem das Blut nicht ausgeschieden ist. Chrysostomus[3] bezeichnet es als *κρέας ἐν αἵματι ψυχῆς*, und Augustin[4] fragt bei der Erwähnung der »praefocatae carnes«: quis iam hoc Christianus observet, ut turdos vel minutiores aviculas non attingat, nisi quorum sanguis effusus est? aut leporem non attingat nisi manu a cervice percussus nullo cruento vulnere occisus est?« Hiernach definiert

1) Apologet. c. 9. 2) c. Celsum VIII, 29. 30. 3) Hom. 27 in Genesim. 4) c. Faustum 32, 13.

Sommer[1] mit Recht das Erstickte als das Fleisch solcher Tiere, »die in Schlingen erdrosselt wurden oder sich darin erhängten«, die mithin, ohne eine blutige Wunde empfangen zu haben (nullo cruento vulnere), getötet wurden. Man meinte also mit dem *πνικτόν* nicht das Fleisch der geschlachteten oder geschossenen Tiere, deren Blut man absichtlich nicht hätte auslaufen lassen, sondern lediglich das Fleisch solcher Tiere, die weder geschlachtet noch geschossen, sondern — wie es beim Wild und Geflügel oft geschah — ohne jeglichen Bluterguß durch äußere Veranlassung getötet und so in ihrem — mangels einer Wunde am Auslaufen gehinderten — Blute erstickt worden waren[2].

Man hat die Grundstelle für das Verbot solchen erstickten Fleisches in Gen. 9, 4 finden wollen: אַךְ־בָּשָׂר בְּנַפְשׁוֹ דָמוֹ לֹא תֹאכֵלוּ Aber der jüdischen Schriftgelehrsamkeit ist eine solche Beziehung durchaus fremd. Sie hat diese Stelle in ihrer älteren Periode als ein Verbot des אֵבֶר מִן־הַחַי, des membrum animalis viventis, verstanden. Heidnische Völkerschaften nämlich hatten die grausame Sitte, den lebenden Tieren Fleischstücke abzuschneiden und sie in ihrem Blute zu verzehren. Dieser Gebrauch sollte nach der Auffassung der jüdischen Gelehrten Gen. 9, 4 den Noachiden verboten worden sein. Erst die spätere jüdische Theologie deutete die Stelle auf das Verbot des Blutgenusses überhaupt; aber von einer Beziehung des Verbotes auf das Er-

1) Sommer a. a. O. I. S. 37.

2) Schöttgen, horae hebraicae et talmudicae S. 466 f., macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die Griechen und Römer das Erstickte in einer doppelten Bedeutung kannten, nämlich außer der oben skizzierten als ein um der Feinschmecker willen angewendetes »genus cocturae«. Diese letztere Bedeutung beschreibt Reinesius, Variae Lectiones I, 6 folgendermassen: *Πνικτὰ κρέατα*, carnes suffocatae, a modo parandi sic dicuntur, quando scilicet ollae inclusae in succo proprio coquuntur vaporibus, qui in libera elixatura . . . exhalant, simul retentis; nostrates appellant »gedämpft«. Athenaeus (Deipnosophistae lib. IX c. 53) gibt hierüber folgende Notiz: *παρῆσαν δὲ πολλάκις ἡμῖν καὶ οἱ καλούμενοι παραστάται . . . εἰσὶ δ' οἱ ὄρχεις οὕτω καλούμενοι. συγκεκνισωμένων δὲ τινῶν κρεῶν ζωμῷ καὶ παραφερομένων, ἐπεί τις ἔφη· τῶν πνικτῶν κρεαδίων δός. ὁ τῶν ὀνομάτων Δαίδαλος Ὀλύμπιανός, αὐτὸς ἐγώ, φησίν, ἀποπνιγήσομαι, εἰ μὴ εἶπῃς ὅπου καὶ σὺ εὗρες τὰ τοιαῦτα κρεάδια* — und fügt dann einige dichterische Dicta über dieses *πνικτόν* an.

stickte, die bei den späteren christlichen Schriftstellern beliebt ist, findet sich bei den Juden keine Spur. J. Selden, der gelehrte englische Talmudkenner des 17. Jahrhunderts, der diese Frage genau erforscht hat, sagt in seinem Werke de iure naturali et gentium iuxta disciplinam Ebraeorum zu Gen. 9, 4 folgendes[1]:

»Ceterum quod ad Noachidas heic seu gentes ceteras attinet, quibus proprium illud e Genesi iam allatum est interdictum, binae fuere apud Ebraeos sententiae. Altera, interdicto eo illis vetitum fuisse tantummodo sive membrum sive carnem ab animali vivente discerptam exsectamve, veluti agnorum, vitulorum, testiculos exsectos aliaque id genus qualiacumque. Atque membrorum huiusmodi esus בכל שהוא quantulumcumque fuerit Noachidis interdictus. Neque enim olivae aut alius cuiusquam mensurae temperamentum eis heic assignantur ut Israelitis; quemadmodum dictum est. Atque haec sane sententia, quâ sanguinis esus Noachidis satis permissus seu quâ מותר הוא הדם מן החי fas esse decernitur eis esum sanguinis etiam animalis viventis, plerumque praevaluit et receptissima est (Gem. Babyl. ad Gen. 9, 4. Sanhedrin cap. 7 fol. 59a ad Gen. 9, 4. Chollin cap. 7 fol. 161. Maimon. hal. Melakim c. 9 et Mikot praec. affirm. 122). Interdicti autem sic intellecti rationem affert Maimonides (More Nebochim III, 48) ex Orientalium libris, eamque ait fuisse (praeter eam quae de crudelitate nemini non obvia est; nisi ubi exsecantur, quorum exsectio animalibus alendis prosit) »quoniam ita eo seculo facere solebant reges gentium; etiam idololatriae causa ita faciebant«. Scilicet animali abscindebant membrum aliquod atque illud comedebant. Certe in Europaeorum Omophagiis seu festis crudivoris eiusmodi quid adhibitum esse, ni fallor, memoratur. Bacchanalia, inquit Arnobius (adv. Gent. 5), praetermittamus inania, quibus nomen Omophagiis Graecum est. In quibus furore mentito et sequestrata pectoris sanitate, circumplicatis vos anguibus, atque ut vos plenos dei numine ac majestate doceatis, caprorum reclamantium viscera cruentatis ovibus dissipatis. Qua de re vide etiam Clementem Alexandrinum in Protreptico, Sixtum Empiricum in Pyrrheniis hypotyposibus (III, 25), alios. Altera

1) p. 827.

vero sententiâ etiam sanguinis (qualem iam diximus Israelitis ex lege sacra illicitum, non alius) esus cunctis hominibus interdictus habebatur. Ita Rabbi Chanania ben Gamaliel, ita aliquot alii.«

Nun hat man ferner ein Verbot des *πνικτόν* in Lev. 17, 13. 14 erkennen wollen: וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן־הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ־עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשָׁפַךְ אֶת־דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר׃

Dieser Vers enthält jedoch nichts anderes als ein Blutverbot. Das Fleisch des auf der Jagd gefangenen Wildes und Geflügels soll dem Genuß nicht entzogen sein, wenn nur das Blut ausgelaufen und vergraben ist. Das *πνικτόν* aber ist Fleisch, und die Patres berichten, daß man zu ihren Zeiten das Fleisch des in Schlingen oder mit der Hand gefangenen und erstickten Wildes und Geflügels nicht angerührt habe (Augustin l. c.: non attingat). Wenn man nun die Vermutung aufgestellt hat, daß die Enthaltung von dem erstickten Fleische deshalb in diesem Verse implicite sollte geboten sein, weil eben aus solchem Fleische das Blut nicht ausfließen könne, so widerspricht einer solchen Auffassung die gesamte das Blutverbot betreffende jüdische Tradition.

Hierüber gibt uns (der inzwischen in hohem Alter verstorbene Oppelner Rabbiner) Dr. Wiener in seiner gelehrten Schrift »Die jüdischen Speisegesetze (1895)« genaue Auskunft, indem er über das Blutverbot folgendes nachweist[1]:

1. »Biblisch ist nur das herausströmende Lebensblut zum Genuß verboten.«
2. Von dem im Fleische zurückgebliebenen Blut gilt in den älteren (an der Schwelle des dritten nachchristlichen Jahrhunderts redigierten) Teilen des Talmud der Kanon: »דם איברים שלא פירש מותר« d. h. das in den Gliedmaßen vorhandene Blut, das nicht herausgetreten, ist anstandslos erlaubt«.
3. Die ältere jüdische Schriftgelehrsamkeit hat in Levit. 17, 9—14, also auch in v 13. 14, kein anderes Gebot gefunden, als die Enthaltung von herausfließendem frischem

1) S. 203 ff. Wenn auch Wieners genannte Schrift eine Tendenzschrift sein wollte, so dürften die hier mitgeteilten Ergebnisse kaum einem Widerspruch begegnen.

Lebensblut: man soll wie bei dem Schlachtvieh so auch bei den Jagdtieren nicht das herausfließende Blut auffangen und genießen, sondern herausfließen lassen und verscharren.

4. »Nicht entfernt will das biblische Gesetz, daß man das Fleisch salzen und auswässern müsse, um — wie das der spätere jüdische Schlachtritus erforderte — latentes Blut herauszuziehen und herauszupressen.«

Die Juden haben also bis zum beginnenden dritten nachchristlichen Jahrhundert das alttestamentliche Blutverbot, wie es am ausführlichsten in Lev. 17 enthalten ist, nie anders verstanden als von dem herausströmenden Blute; daß ihnen der sanguis inter viscera sepultus (wie Tertullian Apolog. c. 9 sich ausdrückt) verboten sei, ist ihnen nie in den Sinn gekommen, und daß vollends das Fleisch der Jagdtiere untersagt sein sollte, weil in ihm Blut zurückblieb: eine solche Exegese von Lev. 17, 13. 14 ist nicht bloß in der älteren, sondern auch in der späteren jüdischen Theologie unerhört. Denn die in den späteren (aus dem fünften und sechsten nachchristlichen Jahrhundert stammenden) Teilen des Talmud sich findende, mit der älteren Auffassung in directem Widerspruch stehende und selbst im Mittelalter noch nicht allgemein beobachtete Vorschrift, daß durch häufiges Abspülen und Salzen auch der letzte Rest von Blut aus den Fleischstücken zu entfernen sei[1], bezieht sich einerseits nur auf die geschlachteten Tiere (es handelt sich bei dieser Vorschrift um den Schlachtritus), und andererseits war man bei ihrer Promulgation lediglich auf die Vermeidung des Blutgenusses bedacht, während den Genuß des Fleisches aller Tiere (mit Ausnahme der unreinen) auch der peinlichste Jude sich gestattete. Die Christen aber, die sich des *πνικτόν* enthielten, ließen nicht den Ausweg offen, das anstößige Blut zu entfernen, sondern rührten auch das Fleisch nicht an, beobachteten also eine Abstinenz, die den Juden völlig unbekannt war und über die jüdische Gesetzlichkeit weit hinausging[2].

1) Vgl. den Tractat Chollin; Wiener l. c.; Allioli, Handbuch der bibl. Altertumskunde I, 2, 164; Wetzer und Welte, Kirchenlexicon, Artikel Speisegesetze.

2) Auch in anderen Fällen beobachteten die Christen des vierten Jahrhunderts eine Gesetzlichkeit, die strenger war als die jüdische. Hierfür

Ebenso unbegründet aber ist eine Eintragung des *πνικτόν* in Lev. 17, 15. 16:

וְכָל־נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה וּטְרֵפָה בָּאֶזְרָח וּבַגֵּר וְכִבֶּס בְּגָדָיו
וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד־הָעָרֶב וְטָהֵר: וְאִם לֹא יְכַבֵּס וּבְשָׂרוֹ לֹא יִרְחָץ
וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ:

Denn das נְבֵלָה וּטְרֵפָה ist etwas ganz anderes als das *πνικτόν*. נְבֵלָה ist Aas (Gefallenes) und hat als griechischen Terminus technicus nach Vorgang der LXX *θνησιμαῖον* (manchmal auch *νεκριμαῖον*, *νεκρόν* = lat. morticinum); טְרֵפָה ist Zerrissenes und wird im Griechischen mit *θηριάλωτον* = lat. discerptum oder praecerptum wiedergegeben. Nun hat man zwar später die Ausdrücke zuweilen, wenn auch selten, verwechselt, aber in den älteren Zeiten begegnet uns eine solche Verwechslung nirgends, und das *πνικτόν* wird neben dem *νεκρόν* oder *θηριάλωτον* als ein besonderer Begriff genannt. Man vgl. z. B. Tertullian Apolog. c. 9: qui (sc. Christiani) suffocatis quoque et morticinis abstinemus, ferner Hom. Clem. 7, 8: *τραπέζης δαιμόνων μὴ μεταλαμβάνειν, λέγω δὲ εἰδωλοθύτων, νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλώτων*. Auch der Koran macht einen genauen Unterschied zwischen den drei Begriffen, indem er das *θηριάλωτον* bedingungsweise freigibt, das *θνησιμαῖον* und *πνικτόν* aber unbedingt verbietet: »Verboten ist euch zu essen das von selbst Gestorbene und das Blut und Schweinefleisch und das, bei dessen Schlachtung der Name eines andern außer Gott angerufen wurde, und das Erstickte und durch einen Schlag oder einen Fall oder durch die Hörner eines andern Tieres Getötete und das von wilden Tieren Zerrissene, es sei denn ihr habt es erst völlig getötet, und das, was Götzen zu Ehren geschlachtet wird (Sure V init.)« —, wie noch im Jahre 1608 der Dominicaner Jacobus Bleda, der dem Papste Paul V. die Vertreibung der dem Islam treu anhängenden Moriskos aus Spanien anriet, in seiner defensio fidei in causa Morischorum Cap. 8 denselben Unterschied hervortreten läßt: Morischi huius

ist z. B. ein Ratschlag bezeichnend, den Augustin in seinem Brief ad Publicolam (ep. 154) auf die Frage erteilt, ob der Genuß von Götzenopferfleisch einem hungernden Wanderer dann gestattet sei, wenn er dadurch vom sicheren Tode gerettet werden könne. Während die jüdischen Schriftgelehrten den Genuß verbotener Speisen bei großer Gefahr gestatteten, meinte Augustin: Lieber sterben als das Götzenopferfleisch anrühren.

regni et reliqui Hispaniae non comedunt sanguinem, carnes suffocatas, morticinas nec morsas ab aliquo animali.

Dazu kommt, daß das נְבֵלָה וּטְרֵפָה nach Lev. 17, 15. 16 nicht einmal den Juden gänzlich verboten war. Denn das Essen des Blutes wurde wohl (Lev. 17, 10) mit dem כרת, der Ausrottung, bestraft, der Genuß des Gefallenen und Zerrissenen aber konnte mit einem Reinigungsbad gesühnt werden; ja die deuteronomische Gesetzgebung gibt den גֵּרִים, den Fremdlingen, das נְבֵלָה, das Gefallene, völlig frei[1]: לֹא תֹאכְלוּ כָל־נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה (Deut. 14, 21).

Wenn man also unter dem *πνικτόν* das נְבֵלָה וּטְרֵפָה verstehen wollte, so müßte man annehmen, daß die Apostel aus den vielen jüdischen Speisegeboten für die Heidenchristen gerade ein solches ausgewählt hätten, das nicht einmal bei den Juden zu den wichtigsten gehörte und nach Deut. 14, 21 den jüdischen Proselyten überhaupt nicht mehr galt, eine Annahme, die so unwahrscheinlich wie möglich ist. Es wird darum die Identifizierung der genannten Begriffe gerade von solchen Forschern, die dieser Frage ein wirklich eingehendes Studium gewidmet haben, auf das entschiedenste abgelehnt. So sagt der s. Z. in großem Ansehen gestandene Altertumsforscher John Spencer in einer seinem gelehrten Werke de legibus Hebraeorum (1686) beigefügten Abhandlung über Act. 15, 20 mit vollem Rechte[2]: »Nihil credibilitatis habet, apostolos plus oneris hominibus sub lege libertatis, quam sub lege servitutis incubuit, imponere voluisse. Morticina et a feris capta sub poena aliqua graviori ne quidem Iudaeis interdicta sunt,« und mit ihm stimmt der gründliche Sommer zusammen, wenn er zu folgendem Resultat seiner Erörterung kommt[3]: »Trotz solcher ins kirchliche Leben übergegangenen Erweiterung des Verbotes des Erstickten sind wir bei näherer Erwägung genötigt, dasselbe allein auf das, was es unmittelbar besagt, zu beschränken und das Gefallene und Zerrissene nicht hinzuzunehmen, sofern es sich nämlich um den ursprünglichen Sinn der apostolischen Verordnung handelt.«

1) »Das Zerrissene wird hier so wenig wie sonst im Deuteronomium erwähnt, da sich die Ansicht von der Unzulänglichkeit desselben wohl geändert hatte«. Sommer a. a. O. I, 40.

2) p. 440. 3) Sommer a. a. O. I, 38.

Und in der Tat, das Fleisch derjenigen Tiere, welche durch Schlingen und ähnliches gefangen waren, ist von dem Fleisch gefallener oder zerrissener Tiere wesentlich verschieden; der Genuß des letztgenannten widerstrebt dem natürlichen Gefühl, während das Erstickte, z. B. das Fleisch der durch Netze gefangenen Vögel, an sich zum Genuß nicht untauglich ist. Hätten also die Apostel in ihrem Decrete das Gefallene und Zerrissene gemeint, so würden sie sich mit *πνικτόν* so mißverständlich als möglich ausgedrückt und etwas ganz anderes gesagt haben als was sie im Sinn hatten; man sieht auch den Grund nicht ein, warum sie statt der allbekannten termini *θνησιμαῖον* und *θηριάλωτον* das ungebräuchliche *πνικτόν* sollten genannt haben. Die von manchen Exegeten versuchte Gleichung *πνικτόν* = *θνησιμαῖον καὶ θηριάλωτον* ist nichts als ein Notbehelf, der vor einer genauen Prüfung nicht bestehen kann. Mit einem Worte: wie in Lev. 17 das Verbot des *εἰδωλόθυτον* »nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar« (Sommer[1]) gefunden werden kann, so paßt auch das Verbot des *πνικτόν* »nur ungenau zur Originalstelle« (Sommer[2]), und Zeller[3] ist durchaus im Recht, wenn er sagt: »Von dem Erstickten ist Lev. 17 gar nicht die Rede, sondern nur von dem *θνησιμαῖον* und *θηριάλωτον*, dessen Genuß aber nicht schlechthin verboten wird; das Götzenopferfleisch ohnedem wird hier gar nicht berührt.«

So wenig nun das *πνικτόν* im AT seinen Ursprung haben kann (andere Stellen des AT kommen neben Gen. 9 und Lev. 17 kaum in Betracht), so wenig hat es sich im Talmud nachweisen lassen. Zwar findet sich der Ausdruck חנק, mit welchem die Herausgeber des hebräischen Neuen Testaments das *πνικτόν* wiedergeben (נֶחְנָק, הַנֶּחֱנָק und ähnliches) in dem Mischnatractat Chollin, der von der richtigen Methode beim Schlachten nicht zu opfernder Tiere und von dem Genuß derselben handelt. Man vgl. Chollin I, 2:

הַכֹּל שׁוֹחֲטִין וּלְעוֹלָם שׁוֹחֲטִין וּבְכֹל־שׁוֹחֲטִין חוּץ מִמַּגַּל קָצִיר
וְהַמַּגָּרָה וְהַשִּׁנַּיִם וְהַצִּפּוֹרֶן מִפְּנֵי שֶׁהֵם חוֹנְקִין׃

»Jeder darf schlachten und zu jeder Zeit darf er schlachten

1) Sommer a. a. O. S. 34.
2) Sommer a. a. O. S. 49.
3) Zeller, E., Apostelgeschichte. S. 249.

und mit jedem Mittel darf er schlachten, ausgenommen die Sense, die Säge, die Zähne, den Nagel: weil diese würgen[1].«

Da im Tr. Chollin alles, was nicht regelrecht (koscher) geschlachtet ist, zu dem נְבֵלָה gerechnet wird (II, 4: Alles, was durch das Schlachten verwerflich geworden ist, ist Nebela), so wird in der Tat das נֶחֱנָק hier unter das Nebela subsumiert. Aber abgesehen davon, daß der in die kleinlichsten Peinlichkeiten des Schlachtritus sich verlierende Tractat Chollin sicher einer späteren Schicht der Mischna angehört und auch beim besten Willen nicht auf Gebräuche des Judentums zurückgeführt werden kann, das mit dem apostolischen Zeitalter gleichzeitig war, so handelt es sich im Tractat Chollin eben um das Schlachten der Tiere und die beim Schlachten zu beobachtenden Riten. Das *πνικτόν* aber des NT ist nie etwas Geschlachtetes, sondern, wie die patristischen Nachrichten deutlich bekunden, solches Fleisch, das im Unterschied von dem gewöhnlichen Fleisch nicht geschlachtet, sondern »nullo cruento vulnere«[2] erstickt war. Das נֶחֱנָק des Tractates Chollin ist also etwas ganz anderes als das *πνικτόν* des NT und kommt für seine Erklärung nicht in Betracht[3], wie auch sonst das »Erstickte« als Ausdruck für einen selbständigen Begriff im Talmud bisher noch nicht hat gefunden werden können.

Auch diejenigen Vorschriften, die der Talmud für die Proselyten bezw. die in Palästina lebenden Heiden aufstellte, die sog. Noachischen Gebote, können für das Verbot des *πνικτόν* ebensowenig geltend gemacht werden, wie für die Untersagung des *εἰδωλόθυτον* und des *αἷμα*. Selbst wenn sie für die Heiden tatsächlich verbindlich gewesen wären, was sehr zweifelhaft, ja unwahrscheinlich ist[4], so zeigt schon ein Blick

1) Auch Chollin III findet sich eine ähnliche das Schlachten betreffende Stelle. Gen. rabba 34 wird des חנק vom Erwürgen eines Menschen gebraucht: »Der Heide ist des Blutvergießens schuldig: אף החונקו = auch wenn er ihn nur erwürgt«.

2) s. o. S. 23.

3) Hiermit erledigt sich auch die Bemerkung des Hugo Grotius, der auf dieselbe Stelle verwiesen hatte (zu Act. 15, 29; s. Heidegger, De lege cibaria. 1662 p. 6).

4) Vgl. zu dieser Frage Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III³, 128. Weber, Lehren des Talmud², S. 263. Hamburger, Realencyclopädie. Artikel Noachiden, vor allem aber wiederum Selden a. a. O.

auf ihre Zusammenstellung, daß sie mit dem kanonischen Aposteldecret überhaupt nichts gemeinsam haben als das Verbot der *πορνεία*. Als noachische Gebote werden folgende genannt:

1. על עבדה זרה = über den fremden Dienst,
2. על ברכת השם = über die Lästerung des (göttlichen) Namens,
3. על שפכת דם = über das Blutvergießen,
4. על הגזל = über den Raub,
5. על הדנים = über die Gerichte,
6. על הגלוי העריות = über die Aufdeckung der Blöße,
7. על אבר מן החי = über das Glied von dem Lebenden.

In diesen Geboten begegnen wir weder dem Genuß des *εἰδωλόθυτον*, noch dem Blutgenuß (denn das siebente — erst später hinzugekommene[1] — Gebot enthält nicht etwa das Blutverbot, sondern bezieht sich lediglich auf die oben erwähnte heidnische Sitte, Fleischstücke zu essen, die von einem lebenden Tiere abgeschnitten waren), am allerwenigsten aber dem *πνικτόν*, das nicht einmal durch exegetische Eintragung gewonnen werden kann. Diese sofort in die Augen fallende Tatsache nun wird durch die speziellen Forschungen bestätigt. Selden, der in seinem obengenannten Werke wohl die ausführlichste Untersuchung über die noachischen Gebote veröffentlicht hat, spricht sich am Schluß folgendermaßen aus: Iam non defuere aevi nostri viri perdocti, qui in epistulae iam dictae canone ipsissima iuris Noachidarum, quae tractavimus, capita septem contineri voluerint . . . Atque ipse, fateor, propensior olim fui eam in sententiam . . Er führt dann aber des längeren aus, wie nach Act. 15, 1. 5 bei jener apostolischen Verhandlung gar nicht die Proselyten in Frage gekommen seien, sondern nur die zum Christentum übergetretenen Heiden, wie ferner die vier Bestimmungen höchstens inbezug auf die *πορνεία* in den Noachischen Geboten berührt würden, und kommt zu dem Resultat: Quae cum ita sint, suaderi nequeo, ut iure Noachidarum sim-

p. 884 ff. und Sommer a. a. O. I, 27 ff. »Die Theorie«, sagt Schürer, »ist .... nur beiläufig hingeworfen, gar nicht ernsthaft durchdacht. .... Es handelt sich nur um eine beiläufig ausgesprochene Ansicht, nicht um eine in der Praxis feststehende Sitte«.

1) Vgl. Hamburger a. a. O. II, 864.

plicia aliqua in synodo illa doceri aut imperari existimem[1]. Auch der gelehrte Spencer ist derselben Meinung: »Si praecepta sanctae synodi et praecepta Noachidarum conferuntur, vel lippienti patet, inter ea vix quicquam affinitatis intercedere[2].« Von den Neueren seien nur Hilgenfeld erwähnt: »Die Ähnlichkeit der Satzungen des Apostelconcils mit den jüdischen Proselytengesetzen ist so schwach und entfernt, daß sie in der Apostelgeschichte selbst von dem Mosaismus bestimmt unterschieden werden«[3] und last not least Sommer[4], der seine überzeugende Untersuchung mit folgenden Ausführungen begleitet und schließt: »Vergleicht man diese Artikel der noachischen Gebote mit den apostolischen, so zeigt sich nicht allein die Zahl derselben, sondern auch der Inhalt, abgesehen von dem גלוי עריות = πορνεία, auf beiden Seiten durchweg verschieden. Statt des Götzenopfers ist in dem apostolischen Decrete das den Götzen Geopferte verboten, was etwas wesentlich Verschiedenes ist . . . Das Verbot, Blut und Ersticktes zu genießen, findet sich unter den sieben noachischen Artikeln nicht, und andererseits lesen wir im apostolischen Decrete nichts vom Verbote der Lästerung des göttlichen Namens, des Blutvergießens, des Raubens, des Essens vom Gliede eines noch lebenden Tieres. — — Wir haben die noachischen Gebote im ganzen und einzelnen rücksichtlich ihres Inhaltes und Zweckes, ihrer Herkunft und ihres Charakters darauf angesehen, ob sie in irgend näherem Verhältnisse zu den apostolischen Geboten stehen, namentlich ob der Ursprung der letzteren darin zu suchen sei. Die Ermittelung gibt auf diese Frage eine durchaus verneinende Antwort[5].«

Mit einem Worte: es findet sich der Begriff des πνικτόν weder im AT noch im Talmud, am allerwenigsten in den Noachischen Geboten; weder weisen ihn die hebräischen oder neuhebräischen Wörterbücher auf, noch wissen die — z. T. von

1) Selden a. a. O. p. 888. 2) Spencer a. a. O. p. 442.
3) Hilgenfeld ZwTh. 1860. S. 164. 4) Sommer a. a. O. I, 27. 32.

5) Neuerdings hat Bugge, Das Gesetz und Christus, die Clauseln des kanonischen Aposteldecrets auf die »Proselytengelübde« bezogen (Zeitschr. für die neutest. Wissensch. und die Kunde des Urchristentums IV. 1903. S. 108f.); vgl. auch Th. Barnes, The apostolic conference at Jerusalem: a study in chronology and criticism. Expositor IV. 1896. S. 302.

mir befragten — Talmudkenner ihn zu verificieren: er ist kein Terminus der hebräischen und jüdischen Theologie.

Dieses negative Resultat aber empfängt seine volle Bestätigung durch die positive Nachricht, daß die Juden das πνικτόν in Wirklichkeit gegessen haben. In dem Streit nämlich zwischen der griechischen und der römischen Kirche, der dann zu ihrer Trennung führte, tritt als ein Streitpunkt der Genuß des πνικτόν auf, indem die griechische Kirche der römischen zum Vorwurf macht, daß diese des Erstickten sich nicht enthalte. Bei dieser Gelegenheit spricht sich der Patriarch von Constantinopel, Michael Caerularius († 1059), der Führer des Streites auf Seite der Griechen, in einem Briefe an seinen Gesinnungsgenossen Petrus, den Patriarchen von Antiochien, über die Lateiner so aus[1]: καὶ ἃ μὲν ἐπιτελοῦσιν ἰουδαΐζοντες ταῦτά ἐστιν· αὐτὸ τε τὸ περὶ τῶν ἀζύμων αὐτοῖς ἐπικρεμάμενον ἔγκλημα καὶ τὸ τὰ πνικτὰ τούτοις ἐσθίειν καὶ τὸ ξυρᾶσθαι καὶ τὸ φυλάττειν τὰ σάββατα κτλ. Er tadelt also das ἰουδαΐζειν der Lateiner, und zu diesem ἰουδαΐζειν rechnet er neben der Beobachtung des Sabbaths u. a. das Essen von Erstickтem[2].

Wenn nun den Juden im 10. Jahrhundert, zu einer Zeit also, in der die peinlichsten Speisevorschriften in Geltung waren, der Genuß des πνικτόν nicht verboten war, so wird es noch viel mehr in der apostolischen Zeit gestattet gewesen sein, in der man selbst in den strengsten Kreisen der Juden von einer solchen Peinlichkeit noch nichts wußte. Es wird somit ganz erklärlich, warum die jüdische Theologie den terminus des πνικτόν nicht kannte: darum, weil sie die Sache nicht kannte und weil das πνικτόν zu den verbotenen Speisen der Juden niemals gerechnet ward.

Nach dem kanonischen Aposteldecret aber sollen die aus dem Judentum hervorgegangenen und mit den jüdischen Anschauungen vertrauten Apostel aus all den verbotenen Speisen nicht etwa die unreinen Speisen, wie das Schweinefleisch, son-

1) Bei Cotelier, ecclesiae Graecae monumenta II, 142.

2) Noch im 13. Jahrhundert schilt der Verseschmid Philes die Lateiner μιαροτρῶκτας πνικτοφάγους ἐμμύσους (Bernays, Gesammelte Abh. II, 234).

dern gerade zwei solche Speisen ausgewählt und den Heidenchristen untersagt haben, die den Juden selbst nicht verboten waren, das *εἰδωλόθυτον* und das *πνικτόν*. Nun war die Promulgierung von Speisevorschriften an sich schon geeignet, die in Act. 15, 28 ausgesprochene Freiheit vom Gesetz illusorisch zu machen; immerhin könnte sie einigermaßen verständlich erscheinen, wenn es um solche Vorschriften sich handelte, die von den Juden selbst auf das strengste wären beobachtet worden. Aber den Heidenchristen ein Gebot zudictieren, das die Apostel nicht zu beobachten brauchten, das bei den Juden nicht in Geltung war, und dies Gebot sogar als *ἐπάναγκες*, als hochnotwendig, bezeichnen und auf die Autorität des heiligen Geistes zurückführen (Act. 15, 23), das hieße doch *ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν, ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι* (Act. 15, 10): solch eine mit den jüdischen Anschauungen und Gebräuchen der damaligen Zeit unvereinbare und das mosaische Gesetz verschärfende Bestimmung ist als ein Decret des Apostelconcils schlechterdings unmöglich.

Die größte Schwierigkeit aber bereitet das kanonische Aposteldecret durch die Tatsache, daß seine Bestimmungen mit der evangelischen Auffassung des apostolischen Zeitalters in directem Widerspruch stehen.

Schon das Verbot des *εἰδωλόθυτον*, des Götzenopferfleisches, stimmt mit der von Paulus im ersten Korintherbrief gegebenen Darlegung nicht zusammen. Man hat diese Darlegung als eine unklare bezeichnet. So hat ein unbekannter Schriftsteller des vierten oder fünften Jahrhunderts folgende Auslassung sich gestattet: »Während der Apostel das Essen von Götzenopfern verbietet, lehrt er wiederum, man möge sich darin indifferent verhalten. Man solle nicht lange reden und forschen, sondern essen, auch wenn es Götzenopfer wären, außer wenn jemand es sage. Und hierbei spricht er, wie ich sehe, folgendes: »›Was die Heiden opfern, das opfern sie den Teufeln. Nun will ich nicht, daß ihr in der Teufel Gemeinschaft sein sollt.‹« Und indem er also schreibt und spricht, schreibt er wieder an einer anderen Stelle über dieses Essen völlig unentschieden: »›So wissen wir nun, daß ein Götze nichts in der Welt sei und daß kein anderer Gott sei als der einige‹« und kurz darauf »›aber die Speise fördert uns nicht vor Gott u. s. w.‹« Wahrlich ein

Komödienscherz . . . ein ganz seltsames Bogenschießen, das vom Schützen ausgeht und ihn wieder trifft.« (Mitgeteilt in der neuesten Monographie über das Aposteldecret: Böckenhoff, Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. Paderborn 1903)[1]. Auch Baur meint: »Als der Apostel Paulus den ersten Brief an die Korinthier schrieb, schwankte er noch in der Ansicht über die *εἰδωλόθυτα*[2].« Wenn man aber die oben (S. 21ff.) skizzierte Doppelbedeutung des *εἰδωλόθυτον* im Auge behält, so erscheint die Meinung Pauli weder unklar noch schwankend, sondern sehr klar und scharf pointiert. In I Kor. 8 wird nur von der *βρῶσις τῶν εἰδωλοθύτων* (dem Essen des Götzenopferfleisches) gehandelt. Hier kommt lediglich der v 1 thematisch festgestellte Unterschied zwischen der *γνῶσις* und der *ἀγάπη* in Betracht. Die *γνῶσις* weiß: *βρῶμα ἡμᾶς οὐ παραστήσει τῷ θεῷ· οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν ὑστερούμεθα οὔτε ἐὰν φάγωμεν περισσεύομεν* (v 8). Die *ἀγάπη* aber beherzigt die Mahnung: *βλέπετε δὲ μή πως ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν* (v 9) . . *διόπερ εἰ βρῶμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου, οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα, ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω* (v 13). Dieser Grundsatz wird im zweiten Teil der I Kor. 10, 14—33 gegebenen Darlegung weiter ausgeführt: der Genuß des *ἐν μακέλλῳ πωλούμενον ἱερόθυτον* ist an sich unverwehrt und nur durch die liebevolle Rücksichtnahme auf die *συνείδησις τοῦ ἑτέρου* beschränkt (v 23—33). Vorher aber wird die schon I Kor. 8, 10f. als ein *ἀπολλύναι τὸν ἀσθενοῦντα* im Vorübergehen gebrandmarkte Teilnahme an den in dem *εἰδώλιον* selbst abgehaltenen Götzenopfermahlzeiten entschieden untersagt (v 14—22). — Klarer konnte sich Paulus kaum ausdrücken: die Teilnahme an den Götzenopfermahlzeiten eine *εἰδωλολατρεία* und darum zu unterlassen, der Genuß des Götzenopferfleisches im Hause ein *ἀδιάφορον* und darum an sich gestattet. Wenn nun das kanonische Aposteldecret das Götzenopferfleisch als verboten und dieses Speiseverbot als *ἐπάναγκες*

1) S. 58. Vgl. Wagenmann, Porphyrius und die Fragmente eines Ungenannten in der athenischen Macariushandschrift. Jahrbb. f. d. Theologie Bd. 23 (1878). S. 269 ff.; 303 ff. C. Blondel, Macarii Magnetis quae supersunt 1876. S. 130.

2) Baur, Paulus S. 150.

bezeichnet, so weicht diese seine Bestimmung so weit von dem paulinischen Standpunkt ab, daß keine exegetische Kunst den Gegensatz beseitigen kann [1].

Aber nicht nur inbezug auf die *εἰδωλόθυτα*, sondern auch im Hinblick auf die Geltung der Speisegesetze überhaupt kann das kanonische Aposteldecret mit der Lehrauffassung der apostolischen Zeit auf keine Weise in Einklang gebracht werden. Denn für sie sind alle Speisegesetze abgetan. Kein Schriftsteller des NT, weder Paulus noch Petrus, weder Jakobus noch der Apokalyptiker bieten einen Satz, der den Speisevorschriften des kanonischen Aposteldecretes irgendwie nahe käme. Im Gegenteil. Der Kolosserbrief nennt die Gebote: *μὴ ἅψῃ μηδὲ γεύσῃ*

---

1) In der Apokalypse wird das *εἰδωλόθυτον* offenbar in der Bedeutung »Götzenopfer« gebraucht. Denn daß das von ihr perhorreszierte *φαγεῖν εἰδωλόθυτα* (2, 14. 20) sich nicht auf das Essen von verkauftem Götzenopferfleisch beziehen kann, wird durch die alttestamentlichen Grundstellen evident, auf die der Apokalyptiker in den betreffenden Stellen hinweist: Apoc. 2, 14 = Num. 31, 16 und 25, 1 ff.; Apoc. 2, 20 = I Kön. 16, 31 ff.; 18, 29 ff.; II Kön. 9, 22. In diesen alttestamentlichen Stellen ist nicht die Rede von dem Essen des feilgebotenen Götzenopferfleisches, sondern von der Teilnahme am Götzendienst, an den Götzenopfern, an den Götzenopfermahlzeiten und der damit verbundenen *πορνεία*.

Man vgl. z. B.

Num. 25, 1. 2 LXX:	Apoc. 2, 14:
καὶ κατέλυσεν Ἰσραὴλ ἐν Σαττείν, καὶ ἐβεβηλώθη ὁ λαὸς ἐκπορνεῦσαι εἰς τὰς θυγατέρας Μωάβ, καὶ ἐκάλεσαν αὐτοὺς εἰς τὰς θυσίας τῶν εἰδώλων αὐτῶν, καὶ ἔφαγεν ὁ λαὸς τῶν θυσιῶν αὐτῶν καὶ προσεκύνησαν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν.	*ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ, φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι.*

Der Apokalyptiker kommt also (gegen Baur) für die Exegese des kanonischen Aposteldecretes nicht in Betracht, stimmt aber bezüglich seiner Verurteilung der Teilnahme der Christen an Götzenopfermahlzeiten mit Paulus (I Kor. 8, 10; 10, 14—22) überein. — Einen Zusammenhang zwischen dem Götzendienst und der Teilnahme an Götzenopfern und Götzenopfermahlzeiten constatieren in gleicher Weise wie Paulus und die Apokalypse die Didache: *ἀπὸ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσεχε· λατρεία γάρ ἐστι θεῶν* (6, 3) und Justin: *περὶ τοῦ μήτε εἰδωλολατρῆσαι μήτε εἰδωλόθυτα φαγεῖν κτλ.* (Tryph. 34). Sowohl dieser als jene haben bei ihrer sonstigen freiheitlichen Anschauung über die Speisevorschriften unter den *εἰδωλόθυτα* nichts anderes verstanden wissen wollen als Götzenopfer.

μηδὲ θίγῃς — στοιχεῖα τοῦ κόσμου, ἐντάλματα καὶ διδασκαλίαι τῶν ἀνθρώπων, denen die Christen abgestorben sind (Kol. 2, 16—23); der Ebräerbrief bezeichnet Vorschriften ἐπὶ βρώμασιν καὶ πόμασιν καὶ διαφόροις βαπτισμοῖς als δικαιώματα σαρκός (Ebr. 9, 10), als διδαχαὶ ποικίλαι καὶ ξέναι, vor denen ernstlich zu warnen sei: καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες (Ebr. 13, 9); der Titusbrief ruft aus: πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς und erklärt alle entgegenstehenden Meinungen als Ἰουδαϊκοὶ μῦθοι und ἐντολαὶ ἀνθρώπων ἀποστρεφομένων τὴν ἀλήθειαν (Tit. 1, 14); am weitesten aber geht der 1. Timotheusbrief, der die Ehe- und Speiseverbote: ἀπέχεσθαι βρωμάτων (4, 3), als Teufelslehren (διδασκαλίαι δαιμονίων) brandmarkt, ein Urteil, unter das auch das kanonische Aposteldecret mit seinem ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν hätte fallen müssen, wenn es in dieser Form wäre beschlossen gewesen. Auch die Apostelgeschichte stimmt in ihren übrigen Partien mit dem einhelligen Zeugnis des NT aufs beste zusammen und setzt sich durch die Corneliusgeschichte (Act. 10) zu dem kanonischen Aposteldecret in directen Gegensatz. Das Decret ist die einzige Stelle des NT, die Beobachtung von Speisegesetzen fordert und dadurch den einhelligen Lehren sämtlicher neutestamentlicher Schriften auf das schärfste widerspricht.

Dieser Gegensatz erscheint aber als ein noch größerer, wenn man nicht allein das ins Auge faßt, was das Decret enthält, sondern auch dessen sich erinnert, was ihm fehlt. In sämtlichen Lehrschriften des NT wird den Juden- und Heidenchristen eine sorgfältige Beobachtung des Sittengesetzes durch immer sich wiederholende von tiefem Ernste zeugende Mahnungen zur Pflicht gemacht. Kaum eine Sünde findet sich, deren Bekämpfung nicht gefordert würde. Götzendienst, Habsucht, Hurerei, Betrug, sogar der Mord und wie die Sünden heißen — sie alle werden als mit dem Christenleben unvereinbar immer von neuem wieder charakterisiert. So entschieden die Freiheit von den ceremoniellen Bestimmungen des Gesetzes betont wird, so nachdrücklich wird die Erfüllung der sittlichen Vorschriften an das Herz gelegt. Selbstverständlich treten die sittlichen Warnungen und Mahnungen nicht in äußerlich-gesetzlicher Weise auf, sondern es werden die Sünden als Ausfluß der inneren Herzens-

unreinigkeit gekennzeichnet und die Reinigung des Herzens als die sittliche Aufgabe der Christen herausgestellt, und die Erfüllung des Sittengesetzes durch die Liebe erscheint überall als unerläßliche Forderung für den Christen (vgl. Röm. 13, 10: *πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη*; Gal. 5, 14: *ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν*; Gal. 5, 24: *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος*; Jac. 2, 8: *εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφήν· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, καλῶς ποιεῖτε*, und zwar so sehr, daß die Nichtbeachtung des Sittengesetzes den Ausschluß aus dem Gottesreich nach sich zieht (vgl. z. B. Gal. 5, 21 *οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν*; Eph. 5, 5: *πᾶς πόρνος ἢ ἀκάθαρτος ἢ πλεονέκτης, ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης, οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ* und viele andere Stellen).

Das kanonische Aposteldecret aber enthält von all diesen Gedanken kaum eine Spur. Die einzige Sittenvorschrift, die es [illegible] ist die Warnung vor der *πορνεία*. Alle anderen, wie Götzendienst und Teilnahme an Götzenopfern, Habsucht, Verleumdung, die in den epistolischen Lehrschriften in mannigfaltigen Variationen genannt sind, werden mit Stillschweigen übergangen. Gerade die Heidenchristen, die doch — wie es aus den Lehrschriften des NT klar hervorgeht — in steter Gefahr standen, in das heidnische Wesen zurückzusinken, werden von jeder mosaischen Gesetzes mitsamt seinen sittlichen Bestimmungen (abgesehen von der Keuschheit) los und ledig erklärt, [illegible] die Enthaltung von Götzenopferfleisch, Blut und Ersticktem als viel wichtiger und notwendiger bezeichnet als die Beobachtung der Sittengebote.

Wenn man dies alles erwägt: die Anweisung Pauli über den Genuß des Götzenopferfleisches, die [illegible] freiheitlichen Anschauungen sämtlicher [illegible] schriftsteller in bezug auf die Speise[illegible] gebote, Fleischessatzungen, ja Teufel[illegible] den Ernst, mit dem die sittlichen [illegible] des NT ans Herz gelegt werden, [illegible] daß das Aposteldecret die Enthaltung [illegible] fleisch unbedingt fordert, die Beobachtung [illegible] für hochnotwendig erklärt [illegible]

die sittliche Aufgabe den Heidenchristen fast volle Freizügigkeit eröffnet, so wird es klar, daß die Apostel solche Bestimmungen nie beschlossen haben, daß insonderheit Paulus ein solches seinen Anschauungen diametral entgegengesetztes Decret seinen Gemeinden nie übergeben hat (vgl. Act. 16, 4: *παρεδίδοσαν αὐτοῖς φυλάσσειν τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις*), daß eine solche Entscheidung als eine vom heiligen Geist inspirierte (Act. 15, 28) Antwort auf die Frage nach der Verbindlichkeit des Gesetzes für die Heidenchristen nicht betrachtet werden kann.

Auch die neuerdings beliebt gewordene Hypothese[1], daß die vier Bestimmungen zur Erleichterung des Speiseverkehrs zwischen Juden- und Heidenchristen von Jakobus und seinen Anhängern erst nach dem Apostelconcil festgesetzt und nach Act. 21, 25, für welche Stelle die glaubwürdigere Wirquelle der Apostelgeschichte fließe, dem Apostel Paulus mitgeteilt, später aber in das Apostelconcil zurückverlegt worden seien, vermag die Schwierigkeiten nicht zu lösen. Sie könnte nur den Anstoß beseitigen, der durch die Differenz zwischen dem Decret und Paulus gegeben wird; die anderen Probleme aber, die unklare Gestaltung des Decrets, seine angeblichen Beziehungen zum Gesetz, die Unvereinbarkeit seiner Bestimmungen mit dem ganzen NT, werden auch durch diese Hypothese nicht erledigt, ja die Einfügung der *πορνεία*, die bei dem wegen der Geltung des mosaischen Gesetzes abgehaltenen Apostelconcil an sich nicht auffällig ist, wird noch viel unverständlicher bei einer statutarischen Bestimmung, die ausgesprochenermaßen einzig und allein der Regelung des Speiseverkehrs hätte dienen sollen. Vor allem aber bleibt auch diese Hypothese auf die Frage: Welche Entscheidung hat das Apostelconcil gegeben? die Antwort schuldig.

1) Vgl. z. B. Weizsäcker a. a. O. S. 246; Apostolisches Zeitalter² S. 180f; Grimm a. a. O. S. 423; A. Harnack a. a. O. S. 168 f.; die Mission und Ausbreitung des Christentums 1902. S. 42 f.; McGiffert, Apost. Ages. S. 215 f.; v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 1902. S. 274.

§ 3. Das außerkanonische Aposteldecret untersucht.

Durchaus verschieden von dem kanonischen Texte lautet die Antwort der Apostel auf die dem Apostelconcil vorgelegte Frage in der Fassung, in der sie außerkanonische Zeugen überliefert haben:

ἔδοξεν γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες· ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πορνείας καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν· ἀφ' ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξατε φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι. ἔρρωσθε.

Die sog. goldene Regel (in ihrer negativen Form), der Imperativ εὖ πράξατε (handelt recht) und vor allem der Schlußzusatz φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι, den der interpres Irenaei (III, 12, vgl. o. S. 11 Nr. 17) richtig durch ambulantes in spiritu sancto übersetzt[1], erheben es über allen Zweifel, daß diese außerkanonische Fassung das Aposteldecret als eine Anweisung für das sittliche Verhalten, für den Lebenswandel der Heidenchristen, und seine drei Clauseln εἰδωλόθυτα, αἷμα, πορνεία als Verstöße gegen das Sittengesetz verstanden wissen will[2].

Der Begriff εἰδωλόθυτα soll also hier nicht etwa nach seiner abgeleiteten Bedeutung »feilgebotenes Götzenopferfleisch« besagen, sondern ist in seiner Grundbedeutung »Götzenopfer« gebraucht, genau so wie 1. Kor. 8, 1. 2; 10, 19. 20. Apoc. 2, 14. 20.

Der Gebrauch des φέρεσθαι = »wandeln, gehen« findet sich Hebr. 6, 1, wo φερώμεθα mit »laßt uns gehen« (Luther: wir wollen fahren) zu übersetzen ist. Auch in den (unten näher zu besprechenden) Ausführungen Gal. 5 und Röm. 8 wechseln περιπατεῖν und ἄγεσθαι (= φέρεσθαι) als gleichwertige Syno-

1) Das φερόμενοι ἐν ist hebräisch gedacht: בְּחֹלֵךְ. Vgl. 2. Sam. 8, 6: בְּכֹל אֲשֶׁר יָחֹלֵךְ, das von den LXX durch ἐν πᾶσιν οἷς ἐπορεύετο, von anderen aber (nach der Hexapla) durch ἐν πᾶσιν οἷς ἐφέρετο wiedergegeben wird.

2) Die halb kanonische, halb außerkanonische Form des Decretes, wie sie S. 4ff. unter Nr. 4—10 zur Darstellung gelangt ist, kommt als Übergangsform in § 5 zur Besprechung.

nyma; vgl. Gal. 5, 16: *πνεύματι περιπατεῖτε*; 5, 18: *πνεύματι ἄγεσθε*; Röm. 8, 4: *τοῖς ... περιπατοῦσιν ... κατὰ πνεῦμα*; Röm. 8, 14: *ὅσοι πνεύματι θεοῦ ἄγονται.*

Ebenso ist mit dem *αἷμα* nicht das ceremonielle Verbot des Blutessens, sondern das moralische Verbot des Mordes gemeint, eine Ausdrucksweise, die uns im AT und NT sowie bei den Profanschriftstellern wiederholt begegnet. Man vgl.

3. Mos. 17, 4: דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא LXX: *λογισθήσεται τῷ ἀνθρώπῳ αἷμα* = es soll dem Manne als Mord angerechnet werden.

4. Mos. 35, 27: וּמָצָא אֹתוֹ גֹּאֵל הַדָּם מִחוּץ לִגְבוּל עִיר מִקְלָטוֹ וְרָצַח גֹּאֵל הַדָּם אֶת־הָרֹצֵחַ אֵין לוֹ דָּם:
= und findet ihn der Bluträcher außerhalb der Grenze seiner Freistadt und tötet der Bluträcher den Mörder, so soll es ihm nicht als Mord angerechnet werden. S. auch 5. Mos. 17, 8 u. a. St.

Sir. 34, 25: *ἄρτος ἐπιδεομένων ζωὴ πτωχῶν, ὁ ἀποστερῶν αὐτήν, ἄνθρωπος αἱμάτων* (Luther: der ist ein Mörder).

Mt. 23, 30: *εἰ ἤμεθα ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων ἡμῶν, οὐκ ἂν ἤμεθα αὐτῶν κοινωνοὶ ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν.*

Apoc. 6, 10: *ἕως πότε ... οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς;*

Apoc. 18, 24: *καὶ ἐν αὐτῇ αἷμα προφητῶν καὶ ἁγίων εὑρέθη καὶ πάντων τῶν ἐσφαγμένων ἐπὶ τῆς γῆς.* S. auch Mt. 23, 35; Lc. 11, 50; Apoc. 16, 6; 17, 6; 19, 2. 13.

Demosthenes *κατὰ Μειδίου* 548: *οὐδὲν ἐλλείπειν ᾤετο δεῖν, ὡς δέον, εἴ τις ὑβρισθεὶς ὑπὸ τούτου δίκης ἀξιοῖ τυχεῖν καὶ μὴ σιωπᾷ, τοῦτον ἐξόριστον ἀνηρῆσθαι καὶ μηδαμῇ παρεθῆναι, ἀλλὰ καὶ λιποταξίου γραφὴν ἠλωκέναι καὶ ἐφ' αἵματι φεύγειν καὶ μόνον οὐ προσηλῶσθαι.*

Pausanias V, 1, 6: *Αἰτωλῷ δὲ μετὰ Ἐπειὸν βασιλεύσαντι συνέπεσεν ἐκ Πελοποννήσου φυγεῖν, ὅτι αὐτὸν οἱ Ἄπιδος παῖδες ἐφ' αἵματι ἀκουσίῳ δίκην εἶλον.*

Aeschylos Eumeniden 203: Apollo: *ἔχρησα ποινὰς τοῦ πατρὸς πέμψαι. τί μήν;* Chor: *κἄπειθ' ὑπέστης αἵματος δέκτωρ νέου.*

Plato *νόμοι* 872 DE: *ὁ γὰρ δὴ μῦθος ἢ λόγος ἢ ὅ τι χρὴ προσαγορεύειν αὐτόν, ἐκ παλαιῶν ἱερέων εἴρηται σαφῶς, ὡς ἡ τῶν συγγενῶν αἱ μάτων τιμωρὸς δίκη ἐπίσκοπος νόμῳ χρῆται τῷ νῦν δὲ λεχθέντι.*

Als Sittenregel ist das Aposteldecret auch von den ältesten

Patres aufgefaßt worden, die es in seiner außerkanonischen Form citieren. Tertullian z. B. führt die kirchliche Festsetzung der drei Todsünden: Götzendienst, Hurerei, Mord auf das Aposteldecret zurück. Er übersetzt darum das εἰδωλοθύτων des Decrets mit «a sacrificiis» (de pudic. 12) und vertauscht im Verlaufe seiner Untersuchung diesen Begriff mit idololatria ebenso wie den Ausdruck αἷμα mit homicidium als selbstverständlichen Correlaten: sufficit et hic servatum esse moechiae et fornicationi locum honoris sui inter idololatriam et homicidium (vgl. den S. 13 unter No. 25 mitgeteilten Text). Cyprian vollends setzt die idololatria in den Text des Decrets selbst ein und gibt εἰδωλοθύτων mit »ab idololatriis« wieder (vgl. S. 13 No. 24), welche Übersetzung noch Ambrosiaster kannte (vgl. S. 15 No. 31). Auch Pacian spricht sich, nachdem er das Decret angeführt (vgl. S. 14 No. 27), folgendermaßen aus: Haec est novi testamenti tota conclusio. Despectus in multis, spiritus sanctus haec nobis capitalis periculi conditione legavit. Reliqua peccata meliorum operum compensatione curantur: haec vero tria crimina ut basilisci afflatus, ut veneni calix, ut lethalis arundo metuenda sunt: non enim vitiare animam sed intercipere noverunt. ... Quid vero faciet contemptor dei? quid aget sanguinanarius? Quod remedium capiet fornicator? Numquid aut placare dominum desertor ipsius poterit aut conservare sanguinem suum, qui fudit alienum, aut redintegrare dei templum, qui illud fornicando violavit? Ista sunt capitalia, fratres, ista mortalia. Nunc audite Ioannem et confidite si potestis: Si quis scit, inquit, fratrem suum peccare peccata non ad mortem etc. — Multi sanguinis rei, multi idolis mancipati, multi adulteri. Addo enim non solas manus in homicidio plecti sed et omne consilium, quod alterius animum agit in mortem; nec eos tantum, qui thura mensis adolevere profanis, sed omnem prorsus libidinem extra uxorium thorum et complexus licitos evagantem, reati mortis astringi. Haec quaecumque post fidem fecerit, dei faciem non videbit. — Augustin endlich führt in seinem Speculum zu Act. 21, 25 (s. o. S. 12 No. 21) genau dieselben Deutungen der drei Clauseln an wie Tertullian: »idololatriam et homicidium et fornicationem[1]«.

1) Vgl. auch Augustins enarratio in psalm. L (Migne s. l. 36, 597): quomodo ergo dicitur lingua: locutio quae fit per linguam, sic dicitur et sanguis: iniquitas quae fit per sanguinem.

Wenn nun dieser außerkanonische Text, der das Aposteldecret als eine Sittenregel darbietet, im folgenden daraufhin geprüft werden soll, ob er wohl als die weder im kanonischen Aposteldecret noch sonstwo sich findende Entscheidung des Apostelconcils über die Verbindlichkeit des Gesetzes für die Heidenchristen könne in Anspruch genommen werden, so wird die Untersuchung über drei Puncte Klarheit gewinnen müssen, nämlich darüber:

1) auf welche Autorität eine solche Entscheidung sich gründet,
2) ob der Inhalt eines solchen Decrets mit der sonstigen Lehranschauung des NT, insonderheit Pauli, übereinstimmt,
3) ob die in einem solchen Beschluß gegebene Lösung des aufgeworfenen Problems aus der damaligen Zeitlage zu begreifen ist.

1. Das außerkanonische Aposteldecret in seinen Beziehungen zu den Herrenworten untersucht.

Die Frage, die der jerusalemischen Urgemeinde durch die Gesandten aus Antiochia vorgetragen worden war, wird ihre στῦλοι zu ernstester Erwägung veranlaßt haben. Waren sie sich doch sicherlich bewußt, daß die von ihnen vorzuschlagende Antwort für die gesamte Entwicklung der christlichen Kirche eine entscheidende Bedeutung gewinnen mußte. Auf welche Autorität nun werden die Apostel bei dieser ihrer Erwägung zurückgegangen sein? Werden sie auf ihr eigenes — einerseits von angeborenen jüdischen Anschauungen noch nicht ganz gereinigtes, andererseits von mächtigen christlichen Einflüssen ergriffenes — Bewußtsein sich zurückgezogen haben? Oder werden sie von den geistesmächtigen Darlegungen eines Paulus sich haben bestimmen lassen? Oder gaben sie sich schließlich den Gründen der Opportunität anheim? Der Inhalt der gepflogenen Erwägungen und Besprechungen läßt sich aus den bei dem Apostelconcil von Petrus und Jakobus gehaltenen Reden erkennen, die Act. 15, 7—11; 13—22 skizziert sind.

Diese Reden weisen auf eine ganz andere Autorität hin, nämlich auf die Worte des Herrn und zwar in erster Linie

auf seine antipharisäischen Reden, wie sie Mc. 7, 1—23 = Mt. 15, 1—20; Mt. 23, 1—36 = Lc. 11, 37—52 aufbewahrt sind.

Schon der Act. 10 bei der Petrusvision ausgesprochene Hauptgedanke: *ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισε, σὺ μὴ κοίνου* (v. 15), auf den Petrus in seiner Act. 15 berichteten Rede ausdrücklich sich bezieht, findet sich in diesen Reden. Denn wie in der ersten antipharisäischen Rede (Mc. 7; Mt. 15) das *μὴ κοινοῦν*, so bildet in der dritten (Mt. 23. Lc. 11) das *καθαρίζειν τὸ ἐντός* das Thema, und in beiden Reden kommt — ganz wie Act. 10 — die Lehre zum Durchbruch, daß die äußerliche Reinigkeit jeglichen religiösen Wertes entbehre.

Deutlicher noch tritt der Zusammenhang in Act. 15 selbst hervor. Wie nach Mc. 7, 5 dem Herrn entgegengehalten wird: *διὰ τί οὐ περιπατοῦσιν οἱ μαθηταί σου κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων*; so entsteht hier die *ζήτησις* durch die Behauptung: *ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε καὶ τῷ ἔθει Μωϋσέως περιπατῆτε* (Act. 15, 1 D); wie dort durch die Pharisäer das *τηρεῖν* der *παράδοσις* (Mc. 7, 9) gefordert wird, so heißt es hier: *δεῖ παραγγέλλειν τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως* (Act.15,5); wie dort der Herr betont hatte, daß nicht von der Reinigkeit des Leibes, sondern von der Reinheit des Herzens das Heil abhänge (*ἡ καρδία* Mc. 7, 6 = Mt. 15, 8; *ὅτι οὐκ εἰσπορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν* Mc. 7, 19; *ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας* Mc. 7, 21 = Mt. 15, 19) — ein Gedanke, der in der Rede Mt. 23 = Lc. 11 noch deutlicher zum Ausdruck kommt (*καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντός* Mt. 23, 26) —, so macht hier Petrus gerade diesen Gedanken zum Thema seiner Rede: *τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν* (Act. 15, 9)[1]. Der Schlußsatz dieser seiner Rede aber

1) Zu notieren ist als Parallele zu Act. 15, 8. 9: *αὐτοῖς δοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμῖν . . . καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν* die Form, in der die zweite Bitte des Vaterunsers nach einigen außerkanonischen Lesarten erscheint. Vgl. z. B. Cod. Ev. 604 (= 700 Gregory) ed. Hoskier 1890 ad Lc. 11, 2: *ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς*. Greg. Nyss. *εἰς τὴν προσευχήν* III p. 738: *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς*. Maximus Confessor orationis dominicae brevis expositio I, 350 ad Mt. 6, 10: *ἐλθέτω σου τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς*. Vgl. auch Manichaei (Actus apost. apocr. ap. Fabricium, Cod. Apocr. N. T. p. 823 = Acta Thomae c. 27 ed. Bonnet): *ἐλθὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ καθά-*

stimmt fast wörtlich mit dem Vorwurf überein, den einst der Herr den Pharisäern entgegengehalten:

Act. 15, 10: *τί πειράζετε τὸν θεὸν ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν, ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι;*

Mt. 23, 4: *δεσμεύουσι φορτία βαρέα καὶ ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τοὺς ὤμους τῶν ἀνθρώπων.*

Lc. 11, 46: *φορτίζετε τοὺς ἀνθρώπους φορτία δυσβάστακτα, καὶ αὐτοὶ ἑνὶ τῶν δακτύλων ὑμῶν οὐ προσψαύετε τοῖς φορτίοις.*

Jakobus nimmt denselben Gedanken: *μὴ παρενοχλεῖν* in seinen Antrag auf, führt ihn aber — genau dem Context in Mc. 7 = Mt. 15 entsprechend — in der Weise weiter, daß er nicht bei der Negation stehen bleibt, sondern positiv die Vermeidung aller Begierden fordert, die nach dem Worte des Herrn die Herzen verunreinigen:

Act. 15, 20: *ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ αἵματος*

Mc. 7, 21: *πορνεῖαι, κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖαι, πλεονεξίαι, πονηρίαι, δόλος, ἀσέλγεια, ὀφθαλμὸς πονηρός, βλασφημία, ὑπερηφανία, ἀφροσύνη, πάντα ταῦτα . . . κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον*; vgl. Mt. 15, 19.

Während nun zu diesen an die antipharisäischen Herrenreden anklingenden petrinischen und jacobeischen Ausführungen das kanonische Aposteldecret in directen Widerspruch tritt, indem es gerade die von Petrus in Übereinstimmung mit Jesu Lehren als unnötig bezeichnete äußerliche Reinigkeit fordert und für *ἐπάναγκες* erklärt, die allein notwendige Reinigung der Herzen aber (Act. 15, 9 = Mt. 15, 19; 23, 26 u. a.) fast mit Stillschweigen übergeht, erscheint das außerkanonische Aposteldecret als die selbstverständliche Consequenz des von Jesu aufgestellten und von Petrus und Jakobus acceptierten Grundsatzes: *οὐδέν ἐστιν*

ρισον τοὺς νεφροὺς αὐτῶν καὶ τὴν καρδίαν. Liturgy of Constantinople p. 90 ed. Hammond, p. 109 ed. Swainson: *βασιλεῦ οὐράνιε, παράκλητε, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, . . . ἐλθὲ καὶ σκήνωσον ἐν ἡμῖν καὶ καθάρισον ἡμᾶς* u. a. m.

ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς αὐτὸν ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν· ἀλλὰ τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενά ἐστιν τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον (Mc. 7, 15. 16). Die Apostel wollen nicht die auch jetzt wieder von den ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων geforderten φορτία βαρέα δυσβάστακτα ἐπιτιθέναι (Act. 15, 29 = Mt. 23, 4; Lc. 11, 46), sondern μηδὲν πλέον βάρος ἐπιτίθεσθαι πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες (vgl. ταῦτα ἔδει ποιῆσαι Mt. 23, 23; Lc. 11, 42). Und worin besteht das ἐπάναγκες? In der Enthaltung nicht von dem, was den äußeren Menschen befleckt, sondern von den διαλογισμοὶ πονηροί oder κακοί (Mc. 7, 21; Mt. 15, 19), die das Herz verunreinigen (Act. 15, 20 ἀλισγημάτων = κοινοῦν Mc. 7. Mt. 15).

Wir können es uns auch kaum anders vorstellen, als daß die Apostel die aufgeworfene Streitfrage im Sinn und Geist ihres Meisters, des εἷς διδάσκαλος (Mt. 23, 8), zu erledigen bestrebt waren, daß sie sich vergegenwärtigten: welche Auffassung hat er in dieser Sache vertreten, wie hätte er die Frage entschieden, wenn man sie ihm gestellt hätte. Apostolos domini habemus auctores, sagt Tertullian (de praescr. haer. 6) mit Recht, qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio quod inducerent elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus assignaverunt.

Nun lagen »über die Heidenmission und die Frage der Beschneidung, wie aus den gesamten Verhandlungen im apostolischen Zeitalter zu ersehen ist, keine klaren oder widerspruchslosen Willensäußerungen Jesu vor. So blieb nichts anderes übrig, als aus der Gesamtheit des Wirkens und Wollens Jesu die Frage zu entscheiden«[1]. Wie für andere ethische Fragen hat der Herr auch für die Frage nach der Verbindlichkeit des Gesetzes für die Christen eine detaillierte Lehrentscheidung — in weiser Absicht — nicht hinterlassen. Aber der hierfür maßgebende Grundsatz ist von ihm deutlich genug ausgesprochen worden und zwar nirgends anders als in den eben behandelten antipharisäischen Reden. Hier tritt ihm in den Φαρισαῖοι dieselbe Opposition entgegen, wie Act. 15 seinen Jüngern, hier hat er dieselbe Frage wegen der Geltung des Gesetzes für seine Jünger zu behandeln, hier stellt er das völlig neue Prinzip auf: nicht die äußere, sondern die innere Befleckung verunreinigt den Menschen — und

1) Feine, Jesus Christus und Paulus. 1903. S. 70.

erklärt so alle ceremnoiellen Vorschriften ohne Ausnahme für ungültig, die sittlichen Vorschriften des mosaischen Gesetzes als die bleibenden Gebote Gottes von neuem bestätigend (vgl. z. B. Mc. 7, 8: *ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων*).

Daß diese von Jesu statuierte Unterscheidung zwischen dem Ceremonial- und Moralgesetz in ihrer Tragweite von den Jüngern nicht sogleich erkannt worden ist, ersieht man deutlich aus den Bedenken eines Petrus, mit dem Heiden Cornelius in nähere Verbindung zu treten (Act. 10, 28: *ὑμεῖς ἐπίστασθε ὡς ἀθέμιτόν ἐστιν ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι ἀλλοφύλῳ*). Erst als sie selbst auf die durch den Eintritt von Heidenchristen in die Kirche brennend gewordene Frage eine prinzipielle Entscheidung zu erteilen genötigt werden, gelangen sie (vielleicht durch den Einfluß des Paulus) zu größerer Klarheit und geben eine Antwort, die nicht nur — wie oben gezeigt — in den Ausdrücken an jene antipharisäischen Herrenreden sich anschließt, sondern den in diesen Reden vom Herrn aufgestellten Grundsatz wenigstens für die Heidenchristen zur Durchführung bringt, indem für diese das Ceremonialgesetz aufgehoben und das mosaische Gesetz nur insofern für verbindlich erklärt wird, als es einen sittlichen Wandel und die Überwindung der ihm entgegenstehenden Unreinigkeit des Herzens mit seinen sündlichen Gedanken fordert.

Man könnte ferner auf die Möglichkeit hinweisen, daß der Herr in seiner antipharisäischen Rede dieselben drei Laster aufgeführt habe, die im Decret genannt werden — die Lasterkataloge Mc. 7, 21; Mt. 15, 19 sind sicher Erweiterungen —[1], daß die Apostel bei der Anfügung der goldenen Regel[2] an die vom Herrn als eine Zusammenfassung der alttestamentlichen Sittenvorschriften bezeichnete positive Form (Mt. 7, 12 = Lc. 6, 31: *πάντα ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*) gedacht und sie wegen der negativen Gestaltung des Decretes ne-

1) Vgl. die Besprechung der Lasterkataloge in § 4.

2) Vgl. die Besprechung der goldenen Regel in § 4 und den dort erbrachten Nachweis, wie frühzeitig neben der positiven auch die negative Form der goldenen Regel als eine Zusammenfassung des Gebotes der Nächstenliebe angewandt wurde.

gativ gewendet haben, daß das ἀπέχεσθαι und διατηροῦντες ἑαυτούς von dem gleichwertigen προσέχετε ἑαυτοῖς[1] (μή ποτε βαρηθῶσιν αἱ καρδίαι ὑμῶν) Lc. 21, 34 könnte beeinflußt sein. — Ganz in Jesu Sinn erscheint auch die Charakterisierung des im Decrete geforderten sittlichen Wandels als eines εὖ πράττειν. Τί ἀγαθὸν ποιήσω; das war die Frage, die einst dem Herrn vom reichen Jüngling — nach alten Texten auch einem Pharisäer[2] — vorgelegt worden war, und der Herr hat den Fragesteller — ganz ähnlich wie Mt. 15. Mc. 7 die Pharisäer und Schriftgelehrten — auf das rechte τηρεῖν, auf das Halten der göttlichen Gebote hingewiesen Mt. 19, 17f.: τήρησον τὰς ἐντολάς· ... οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις, τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν (vgl. Mc. 7, 9f: ἀθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, ἵνα τὴν παράδοσιν ὑμῶν τηρήσητε. Μωϋσῆς γὰρ εἶπεν· τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου), die Überwindung des eigenen Herzens ihm anempfohlen und die Erweisung selbstloser Nächstenliebe als einen Weg zum ἀγαθὸν ποιεῖν, zur wahrhaften Erfüllung des Gesetzes ihm gezeigt. Es entspricht also die Mahnung des Decretes εὖ πράξατε = ἀγαθὸν ποιεῖτε genau der Antwort, die der Herr dem reichen Jüngling erteilt hatte. — Endlich könnte noch auf ein Ἄγραφον aufmerksam gemacht werden: »Pacificos itaque filios dei nominat, sicut et dicit: Qui spiritu dei ambulant, hi sunt filii dei,« das von Ephraem Syrus als ein Herrenwort überliefert wird und mit dem φερόμενοι = ambulantes ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι des Decrets zusammenstimmt (Ev. concord. exp. c. 6).

Aber alle diese möglichen Parallelen treten zurück hinter der klaren — wörtlichen und sachlichen — Beziehung des außerkanonischen Aposteldecretes zu den in den mehrfach genannten antipharisäischen Herrenreden aufgestellten Grundsätzen.

Hätten die Apostel — wie es nach dem kanonischen Texte

---

1) שָׁמַר wird in der LXX 1. Mos. 24, 6 durch προσέχειν ἑαυτόν, Ps. 11 (12), 8 durch διατηρεῖν, Mal. 3, 7 durch ἀπέχεσθαι wiedergegeben. Die Didache hat statt des ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων: ἀπὸ τοῦ εἰδωλοθύτου πρόσεχε (VI, 3).

2) Vgl. Luc. 18, 18 nach dem Syr. Cur.: καὶ ἐπηρώτησέν τις αὐτὸν ἄρχων τῶν φαρισαίων λέγων; Hom. Clem. XVIII, 3: αὐτὸς ὁ διδάσκαλος ἡμῶν τῷ εἰπόντι φαρισαίῳ· τί ποιήσας κτλ.

den Anschein gewinnt — bei ihrer Entscheidung Speiseverbote erlassen, die Enthaltung von Götzenopferfleisch, Blut und Ersticktem gefordert, so hätten sie gerade dessen sich schuldig gemacht, was für den Herrn die Veranlassung der gegen die Pharisäer gerichteten Weherufe geworden, dann hätten sie, die einst unter der Führung des Petrus die nähere Erklärung gerade der die äußere und innere Reinigkeit betreffenden Herrenworte erbaten (Mt. 15, 15: *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· φράσον ἡμῖν τὴν παραβολήν*), auf Herrenworte wohl im ersten Teile ihres Decretes sich bezogen (*μηδὲν πλέον ὑμῖν ἐπιτίθεσθαι βάρος*), in seinem zweiten Teile aber sich zu dem Herrn in directen Gegensatz gestellt[1]. Nur das Decret nach seiner außerkanonischen Form führt die Grundsätze des Herrn bis zum Ende klar und consequent durch.

Es wird nunmehr auch die Berechtigung der an die Spitze des Decretes gestellten Berufung auf den heiligen Geist (*ἔδοξεν γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν*) klar ersichtlich. Der Mitwirkung des heiligen Geistes waren die Apostel bei ihren Erwägungen und Verhandlungen deshalb sich bewußt, weil er sie alles gelehrt und an das erinnert hatte, was Jesus einst gesagt (Joh. 14, 26: *ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν*)[2]. Erinnern ließen sie sich an gar manche Herrenworte, die ihnen jetzt wieder zum Bewußtsein kamen, erinnern insonderheit an den in den antipharisäischen Herrenreden aufgestellten neuen Grundsatz, erinnern gewiß auch an das viel angefochtene und doch sich nun bestätigende Jesuswort, das am Schluß des Matthäusevangeliums überliefert ist (Mt. 28, 19. 20). Dreierlei hatte ihnen hier der Herr für die Heiden (*πάντα τὰ ἔθνη*) ans Herz gelegt: die Bekehrung (*μαθητεύσατε*), die Taufe (*βαπτίζοντες*) und die Unterweisung in seinen Geboten (*διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν*)[3]. Bald

1) Mit Recht sagt Chrysostomus Hom. 33 im Hinblick auf die vier Clauseln des kanonischen Decretes: *οὐδαμοῦ γὰρ περὶ τούτων διελέχθη Χριστός.*

2) Nach dem Cod. Cantabr. heißt es schon Act. 15, 7: *ἀνέστησεν ἐν πνεύματι Πέτρος.*

3) Über die Beziehungen dieses Herrenwortes zu der für die *ἔθνη* bestimmten *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* vgl. Zeitschrift f. Kirchengeschichte VIII, 80.

schon sollten sie in ernster Stunde genötigt werden, über den dritten Punkt eine für die ἔθνη bestimmte Lehre zu formulieren. Unter der Leitung des Geistes gingen sie auf das zurück, was der Herr ihnen befohlen hatte, auf die ἐντολὴ τοῦ θεοῦ (Mc. 7, 8. 9; Mt. 15, 3. 6), die er ihnen zum rechten Verständnis gebracht[1], und konnten so gegenüber den διδάσκοντες τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως (Act. 15, 1. 5) auftreten als διδάσκοντες τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετείλατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς[2].

2. Das außerkanonische Aposteldecret in seinem Verhältnis zu der epistolischen Literatur des Neuen Testaments untersucht.

Sind wir so in in den Stand gesetzt, in Jesu Worten die Autorität zu erkennen, auf welche die Apostel bei ihrer Entscheidung sich gegründet haben, so ergibt sich die weitere Frage, ob diese Herrenworte in dem Decrete so verstanden worden sind, wie es den sonstigen Anschauungen der apostolischen Zeit entspricht, mit anderen Worten, ob der Inhalt des Decretes mit der Lehre übereinstimmt, die im weiteren Verlaufe als die apostolische gegolten hat und im apostolischen Zeitalter gelehrt worden ist.

Man hat das außerkanonische Aposteldecret einen Moralkatechismus genannt. Diese Bezeichnung ist insofern nicht ganz zutreffend, als das Decret ursprünglich nicht die Absicht gehabt hat, Anfänger im Christentum in der Moral zu unterrichten. Es will mehr. Es bringt nicht einzelne moralische Lehren, etwa die 10 Gebote, sondern zeigt vor allem das Motiv auf, das zu einem christlichen Wandel antreibt, und das Ziel, das ein christ-

1) So sagt auch Eusebius Dem. evang. I, 3, 42 im Hinblick auf das ihm wahrscheinlich in der außerkanonischen Form vorliegende Decret: οὐ γὰρ τὰ Μωσέως νόμιμα διδάσκειν πάντα τὰ ἔθνη παρεκελεύσατο, ἀλλ' ὅσα αὐτὸς ἐνετείλατο· ταῦτα δ' ἦν τὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις αὐτοῦ φερόμενα (vgl. u. § 5).

2) Es entsprach darum durchaus dem Sinn des Herrn, wenn die Apostel sich Act. 15, 28 nicht auf den Herrn selbst, sondern auf den Geist beriefen für eine Entscheidung, die nicht auf ein klares Herrenwort sich stützen konnte, sondern aus der Lehre Jesu die richtige Consequenz ziehen mußte und deshalb eigene von Gottes Geist geleitete Überlegung und Erwägung erforderte (anders v. Dobschütz, Ostern und Pfingsten 1903. S. 37).

licher Wandel erreichen will: es setzt die moralischen Erfordernisse in einen dogmatisch-ethischen Zusammenhang ein, der das Decret nicht sowohl als einen Katechismus, sondern vielmehr als das kürzeste systematische Compendium der christlichen Ethik erscheinen läßt.

Es ist auf den ersten Blick befremdlich, daß die im Decret ausgesprochenen ethischen Forderungen nicht positiv, sondern durch das ἀπέχεσθαι und die negative Form der sog. goldenen Regel vorwiegend negativ gestaltet sind. Die Voraussetzung des Beschlusses aber, die Petrus Act. 15, 7 ff. ausgesprochen hatte: ὁ θεὸς . . δοὺς αὐτοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον . . . τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν — und der Schlußsatz des Decretes selbst: φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι — erschließen hierfür das Verständnis. Die Apostel lassen nämlich hierdurch erkennen, daß sie an Christen schreiben, also an solche, die den Geist empfangen haben und der Reinigung der Herzen teilhaftig geworden sind. Christen aber brauchen das Heil nicht erst durch einen christlichen Wandel zu erringen (wie es die Juden als ihre Aufgabe betrachteten), sondern sie haben das Heil. Ihre sittliche Aufgabe besteht lediglich darin, das gewonnene Heil zu bewahren. »Halte was du hast, daß niemand deine Krone nehme«. Würden nun die Heidenchristen ihren früheren unreinen Begierden, insonderheit dem Götzendienste, der Hurerei und dem in liebloser Gesinnung gegen den Nächsten sich offenbarenden Mordgeist im Herzen Raum geben, so würden sie Gefahr laufen, das Heil zu verscherzen, den Geist Christi zu verlieren und in die Unseligkeit der vergangenen Zeit zurückzusinken. Darum ist es für einen Christen von höchster Notwendigkeit (ἐπάναγκες), sich dieser Begierden zu enthalten, vor allem auch dem Nächsten gegenüber alle Ungerechtigkeit zu meiden. Wenn ein Christ diese Enthaltung zu seiner ethischen Maxime erhebt und allen ἀλισγήματα (Act. 15, 20) in stetem Kampfe gegenübersteht (ἀφ' ὧν διατηροῦντες ἑαυτούς), dann wird er das Ziel seines Christenwandels erreichen, das εὖ πράττειν oder das ἀγαθὸν ποιεῖν (Mt. 19, 16), das Wohlverhalten, das einem Christen zukommt. Die Triebkraft aber dieses ἀπέχεσθαι, das zu dem εὖ πράττειν führt, ist der Geist, der dem Christen geschenkt, der allein imstande ist, ihn »im rechten Glauben zu heiligen und zu erhalten«.

Jedes Wort des Decretes gewinnt so seine Bedeutung; auch

das scheinbar unnötige ἀφ' ὧν διατηροῦντες ἑαυτούς, das lediglich als eine Wiederholung des ἀπέχεσθαι angesehen werden könnte, war deshalb unentbehrlich, weil durch dieses Participium Präsentis der Weg gekennzeichnet ist, der von der Aufgabe (ἐπάναγκες ἀπέχεσθαι) zum Ziel (εὖ πράξατε) hinüberführt: die stete, immer von neuem sich wiederholende Überwindung der Begierden. Beweggrund, Wesen, Ziel und Kraft der christlichen Sittlichkeit sind in ihrer innersten Bedeutung so schlagend zur Darstellung gebracht, daß eine kürzere und treffendere Zusammenfassung kaum gedacht werden kann.

Die prinzipielle Auffassung der christlichen Ethik nun, die uns im außerkanonischen Aposteldecrete entgegentritt, ist genau dieselbe, die der gesamten neutestamentlichen Literatur zu Grunde liegt. Wie alle Schriften des NT, so verschiedenen Verfassern und Zeiten sie auch entstammen mögen, in der Ablehnung aller ceremoniellen Gesetzlichkeit einig sind (s. o. S. 37 ff.), so kennen sie auch nur eine sittliche Aufgabe des Christen. Sie alle — es kommen hier die neutestamentlichen Briefe in erster Linie in Betracht — reden zu ihren Lesern als zu Christen, die den Geist empfangen und darum nicht nötig haben, den Himmel sich noch zu verdienen. Und wenn sie auch — namentlich die Schlußcapitel der paulinischen Briefe — einen Reichtum von positiven Mahnungen darbieten, überall da, wo die christliche Sittlichkeit prinzipiell gewertet ist, wird ihr Wesen in negativer Form dargestellt, so zwar, daß jeder Christ berufen ist, alles das von seinem durch Gottes Geist gereinigten Herzen fernzuhalten, was den Geistesbesitz stören und den Verlust des gewonnenen Heiles nach sich ziehen könnte.

Die Gedanken, die im außerkanonischen Aposteldecrete prägnanter zusammengefaßt sind, werden in der epistolischen Literatur selbstverständlich weiter ausgeführt, und die Ausdrücke für die Gedanken und Begriffe erscheinen in reicher Mannigfaltigkeit. Statt des μὴ βάρος ἐπιτιθέναι z. B. wird sein Erfolg gezeigt, die ἐλευθερία; anstatt der ἀλισγήματα (Act. 15, 20) werden die ἐπιθυμίαι, die ἀκαθαρσία, der μολυσμός gestraft; die Sünden, deren Vermeidung gefordert wird, sind nicht auf drei beschränkt: ihre Aufzählung wird z. T. so ausgedehnt, daß förmliche Lasterkataloge entstehen (z. B. Gal. 5, 19—21; I Kor. 5, 10. 11; I Kor. 6, 9 10; II Kor. 12, 20 f.; Röm. 1, 24—32; Röm. 13, 13; Kol. 3,

5—8; Eph. 5, 3—5; I Tim. 1, 9. 10; II Tim. 3, 2—4; I Petr. 2, 1; I Petr. 4, 3; II Petr. 2, 10—14; Apok. 22, 15), so jedoch, daß die genannten Sünden alle auf die drei im Apostelдecrete namhaft gemachten sich zurückführen lassen und z. T. auch zurückgeführt werden (vgl. z. B. Kol. 3, 5: *τὴν πλεονεξίαν ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία*, ähnlich Eph. 5, 5[1]; ferner I Joh. 3, 15: *πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν*; ferner II Kor. 12, 21: *ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ πορνείᾳ καὶ ἀσελγείᾳ* u. a. m.); die Enthaltung von den *ἀλισγήματα* wird durch *ἀποθέσθαι, νεκροῦν, ἀπεκδύσασθαι, σταυροῦν* ausgedrückt, die Forderung der Nächstenliebe ist innerlicher, die des *εὖ πράττειν* tiefer charakterisiert, letzteres insonderheit durch den häufig wiederkehrenden Begriff des *ἁγιασμός*.

Es sind aber auch wörtliche Parallelen zu dem Apostelдecrete in großer Anzahl zu finden. Fast alle Ausdrücke des Apostelдecrets wie *βάρος; δεῖ, ὀφειλέται ἐσμέν, ὀφείλομεν = ἐπάναγκες; ἀπέχεσθαι; τηρεῖν ἑαυτόν = διατηρεῖν ἑαυτόν; ἀγαθοποιεῖν = εὖ πράττειν; ἄγεσθαι πνεύματι θεοῦ, περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα = φέρεσθαι*, ambulare *ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι* treten in derselben Gedankenverbindung wiederholt auf. Auch die nach dem Berichte der Apostelgeschichte bei den Verhandlungen des Apostelconcils ausgesprochenen Gedanken erscheinen in der epistolischen Literatur z. T. in gleicher Prägung. Sogar die negative Form der goldenen Regel: *ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν* findet in der Gnome: *μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητείτω, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου* (I Kor. 10, 24 par.) ihre Parallele.

Dabei ist hervorzuheben, wie die beiden Ausdrücke des Apostelдecretes *ἐπάναγκες* und *φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι* durch die neutestamentlichen Briefe erwünschte Beleuchtung gewinnen. Wird doch aus dem Decrete nicht sofort ersichtlich, warum die Enthaltung von *εἰδωλόθυτα, αἷμα, πορνεία* als notwendig bezeichnet wird. Die epistolische Literatur bringt uns die Erklärung: es ist der Wille Gottes, der sie fordert. Vgl. z. B. I Thess. 4, 1 ff.: *παρελάβετε ... τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν*

1) Doch scheint an anderen Stellen die *πλεονεξία* zu den Sünden gegen den Nächsten gerechnet zu werden z. B. I Thess. 4, 6: *πλεονεκτεῖν τὸν ἀδελφόν*.

καὶ ἀρέσκειν θεῷ . . . τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας κτλ. (ähnlich auch I Petr. 2, 15 ff.). Ohne diese Enthaltung und die dadurch gewirkte Heiligung wird niemand Gott sehen (vgl. Hebr. 12, 14: διώκετε . . . . τὸν ἁγιασμόν, οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον) und das Reich Gottes erben (I Kor. 6, 9: ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν; ähnlich Gal. 5, 21; I Thess. 4, 6; Röm. 1, 32; Kol. 3, 6; Eph. 5, 5; Ebr. 13, 4; I Joh. 3, 15), ein Gedanke, der zu dem οὐ δύνασθε σωθῆναι der Judenchristen — Act. 15, 1 — in gegensätzliche Parallele tritt. — Der Geistesempfang aber, der in der Forderung des Decretes: φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι vorausgesetzt ist (Act. 15, 8: δοὺς αὐτοῖς τὸ πνεῦμα· τὸ ἅγιον), ist nach der Lehre der epistolischen Literatur in der Taufe geschehen; ihr Vollzug und der durch sie mitgeteilte Geist wird in den meisten die Aufgaben der Sittlichkeit prinzipiell behandelnden Stellen als die Triebkraft alles sittlichen Wollens und Handelns charakterisiert (I Kor. 6, 11; R. 6, 3 f.; Kol. 2, 11 f.; Eph. 4, 30; I Petr. 3, 21)[1].

Aus der Fülle der Beispiele seien einige solcher neutestamentlicher Stellen ausgewählt, die durch gleiche Gedankenverbindungen und durch Wortparallelen die Übereinstimmung mit der ethischen Auffassung bekunden, wie sie in den Verhandlungen des Apostelconcils und dem Wortlaut des außerkanonischen Aposteldecretes zu Tage tritt.

Parallelen finden sich z. B. in den ethischen Mahnungen des 1. Petrusbriefes (1, 13—2, 25). Man vergleiche

I Petr.		Act. 15 D.
1, 15: ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε	v 29:	φερόμενοι, Iren. ambulantes
1, 17: ἀναστράφητε		
2, 12: τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν		
1, 21. 22: ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν . . . εἶναι εἰς θεόν. Τὰς ψυχὰς	v 8. 9:	ὁ θεὸς . . . δοὺς ἐπ' αὐτοὺς τὸ

1) Vgl. B. Weiß, N. Kirchl. Zeitschr. 1904. S. 413: »Wie ich den Apostel verstehe, ist die Triebkraft des ganzen christlichen Lebens bei Paulus der Geist«.

ὑμῶν ἠγνικότες . . . (διὰ πνεύματος) εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον, ἐκ (καθαρᾶς) καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε	πνεῦμα τὸ ἅγιον ... τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν
2, 1: ἀποθέμενοι .. πᾶσαν κακίαν κτλ.	v 29: ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων κτλ.
2, 11: ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν	
2, 9 ff.: ὑμεῖς .. ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν . . ., οἳ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ..., ἵνα ... δοξάσωσιν τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς	v 14: Συμεὼν ἐξηγήσατο καθὼς . . ὁ θεὸς ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ
2, 12: ἐκ τῶν καλῶν ἔργων	v 29: εὖ πράξατε
2, 14: ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν	
2, 15: ἀγαθοποιοῦντας	
2, 20: ἀγαθοποιοῦντες	
2, 15: οὕτως ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ	v 28: ἐπάναγκες
2, 16: ὡς ἐλεύθεροι	v 28.29: μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος
καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν	πλὴν ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων κτλ.
2, 25: ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλ' ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν	v 19: τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν.

Auch der Jakobusbrief enthält einige significante Parallelen. Schon I Tim. 6, 14 findet sich die auffällige Mahnung: τηρῆσαί σε τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον: in ähnlicher Weise spricht Jakobus von einer θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος (1, 27). Diese auffällige Redewendung »unbeflecktes Gebot, un-

befleckter Gottesdienst« empfängt durch das Aposteldecret bezw. den Vorschlag des Jakobus erwünschte Beleuchtung. Nicht die äußere Reinigkeit befähigt zu einem gesegneten Gottesdienste, sondern die durch das ἀποθέσθαι πᾶσαν ῥυπαρίαν (1, 21) erzielte innere Reinigkeit des Herzens. Wer sich enthält der ἀλισγήματα (Act. 15, 20), wer also ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖ ἀπὸ τοῦ κόσμου (1, 27 = ἀφ' ὧν διατηροῦντες ἑαυτούς Act. 15, 29) und einen Wandel der Liebe führt (Jac. 1, 27; 3, 13: δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ = εὖ πράξατε Act. 15, 29), der hält »das Gebot« unbefleckt, der παρακύπτει εἰς νόμον τέλειον, nicht εἰς νόμον δουλείας, wie die Juden, sondern εἰς τὸν τῆς ἐλευθερίας (Jac. 1, 25; 2, 12).

Ferner sei auf den 1. Johannesbrief hingewiesen, der ebenfalls Parallelen hervortreten läßt. Schon das zweimalige ὀφείλειν eines Wandels in der Liebe (2, 6: ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν, ὀφείλει, καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν, καὶ αὐτὸς περιπατεῖν; 3, 16: ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι) erinnert lebhaft an das ἐπάναγκες des Decretes (vgl. I Kor. 5, 10; Röm. 8, 12; 13, 8); noch bezeichnender ist die dem αἷμα des Decretes entsprechende Charakterisierung des Hasses als Mordes (3, 15: πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν); auch die Schlußmahnung des Briefes φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων (5, 21) klingt an das ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων und das ἀφ' ὧν διατηροῦντες ἑαυτούς unverkennbar an, ja es fehlt auch nicht der Hinweis auf das πνεῦμα als die Quelle der Kraft für die Erfüllung der Liebesgebote (3, 24: ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ· καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν = δοὺς ἐπ' αὐτοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον Act. 15, 8; φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι Act. 15, 29 D).

Auch der Ebräerbrief (cap. 12. 13), der Judasbrief, der 2. Petrusbrief (cap. 2. 3) weisen dieselbe ethische Auffassung und zu dem Aposteldecret eine Anzahl von Wortparallelen auf. Mit der im Aposteldecret gegebenen Aufzählung der Sünden berührt sich die Apokalypse am nächsten und häufigsten, indem sie nicht nur das φαγεῖν εἰδωλόθυτα und πορνεῦσαι in enger Verbindung tadelt (2, 14. 20), nicht nur Lasterkataloge bietet, die unter allen vorhandenen demjenigen des Decretes an Kürze

und Ausdruck am ähnlichsten sind (9, 21; 21, 8; besonders 22, 15: *ἔξω οἱ κύνες καὶ οἱ φαρμακοὶ καὶ οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι καὶ πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος*), sondern vor allem eine ähnliche Dreiteilung der Sünden an entscheidender Stelle erscheinen läßt, wie sie im Decret sich findet (vgl. cap. 17, 3—6: *εἶδον γυναῖκα καθημένην ἐπὶ θηρίον κόκκινον, γέμοντα ὀνόματα βλασφημίας... καὶ ἡ γυνὴ ... ἔχουσα ποτήριον ... γέμον βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκάθαρτα τῆς πορνείας ... καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ*).

Am stärksten aber treten die Anklänge in den paulinischen Schriften auf.

Die oben skizzierte Auffassung der christlichen Sittlichkeit als der durch den Geistesbesitz geforderten steten Überwindung alles Bösen kehrt bei Paulus in prinzipiellster und ausführlichster Gestaltung in Röm. 6—8 wieder. Ausgehend von der Aufgabe, die uns durch die Taufe gegeben ist (*ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν κτλ.* 6, 3ff.), gibt er den Inhalt der christlichen Sittlichkeit in negativster Form an: *ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ* (6, 6), erteilt negative Mahnungen: *μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ... εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ, μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας* (6, 12 f.), zeigt aber auch das positive Ziel alles sittlichen Wandels, die Heiligung: *ἵνα ... ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν* (6, 4); *ὥσπερ γὰρ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ ..., οὕτως νῦν παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν* (6, 19) — die Freiheit vom Gesetz: *νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου* und den Wandel im Geist: *ἐν καινότητι πνεύματος* (7, 6; vgl. *ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν* 6, 4) scharf betonend. Dieser letzte Gedanke, der in Cap. 7 nur mit dem einzigen Worte *πνεύματος* angedeutet ist, wird nach der Episode 7, 7—25 in Cap. 8 durch zahlreiche Variationen ausgeführt, die fugenartig von demselben Thema ausgehen und zu demselben Thema zurückkehren, indem auf das *ἐπάναγκες* der Entsagung vom Fleischesleben: *ὀφειλέται ἐσμέν, οὐ τῇ σαρκὶ τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν· εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν* (8, 12 f.) und des Wandels im Geiste mit Worten hingewiesen wird, die an das *φέρεσθαι* = *ἄγεσθαι* = ambulare *ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι* des Decretes unverkennbar an-

klingen: *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα. οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος.... ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί, ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν.... εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε. ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοί εἰσιν θεοῦ* u. a. m. (8, 4 ff.).

In ähnlicher, wenn auch nicht so strenger Gedankenverbindung erscheinen die in den Parallelstellen Kol. 2. 3 und Eph. 3—5 gegebenen ethischen Mahnungen. Wie im Decrete das *ἀπέχεσθαι* so wird hier das *νεκροῦν* (Kol. 3, 5), das *ἀποθέσθαι* (Kol. 3, 8; Eph. 4, 22; vgl. Ebr. 12, 1), das *ἀπεκδύσασθαι* (Kol. 3, 9) der sündlichen Neigungen zur Pflicht gemacht, unter denen *εἰδωλολατρεία* und *πορνεία* (Kol. 3,5; Eph. 5,3) betont werden, aber auch *ὀργή, θυμός* u. a. nicht fehlen. Auch hier wird auf das *ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν* (Eph. 4, 28) hingewiesen, die Forderung eines guten Wandels aus dem Charakter der Christen als Heiliger (Kol. 3, 12: *ὡς τοῦ θεοῦ ἅγιοι*; Eph. 5, 3: *καθὼς πρέπει ἁγίοις*) und die Notwendigkeit der *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός* aus der *περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ* abgeleitet (Kol. 2, 11), die ein stetes *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοός* bedingen (Eph. 4, 23) und ein Betrüben des durch sie empfangenen heiligen Geistes hintanhalten müsse (Eph. 4, 30: *μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε*[1] *εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως*). — Auch die Pastoralbriefe bezeugen ein ethisches Verständnis, das dem der anderen Paulinen durchaus entspricht und zu dem Aposteldecret manche Parallele aufweist (vgl. I Tim. 6; II Tim. 1, 7: *ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς πνεῦμα*; 2, 21; Tit. 3).

Unter denjenigen paulinischen Stellen, die zu den Verhandlungen des Apostelconcils[2] und zu dem Tenor des außerkano-

1) Daß man in der Urkirche unter *σφραγισθῆναι τῷ ἁγίῳ πνεύματι* nichts anderes als *βαπτισθῆναι* verstand, wird aus der nachapostolischen Literatur ersichtlich. Vgl. meinen Aufsatz: Was versteht Paulus unter der Versiegelung mit dem heiligen Geist? Neue Kirchl. Zeitschr. 1895. S. 991 ff.

2) Auch inbezug auf die Verhandlungen des Concils gibt der Cod. D einige Textvarianten und Zusätze, die hier z. T. zu epistolischen Stellen in Parallele gesetzt und aus dem am Schluß dieses Paragraphen mitgeteilten Texte des Cod. D zu dem ganzen Capitel Act. 15 im Zusammenhang zu erkennen sind.

nischen Aposteldecretes nicht nur Sach-, sondern auch auffallende Wortparallelen bieten, seien drei hervorgehoben.

Zunächst die Schlußmahnungen, die den das sittliche Gebiet betreffenden Darlegungen in I Kor. 5. 6. 7, 1—16 angefügt sind. Man vgl.

I Kor.	Act. 15 D.
5, 9: ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις	v 29: ἀπέχεσθαι πορνείας
5, 10: ἢ τοῖς πλεονέκταις καὶ ἅρπαξιν ἢ εἰδωλολάτραις	αἵματος εἰδωλοθύτων
ἐπεὶ ὠφείλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν	v 28. 29: ἐπάναγκες ἀπέχεσθαι
6, 9: ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι	v 28: ἐπάναγκες v 29: πορνείας εἰδωλοθύτων αἵματος
6, 10: οὔτε κλέπται, οὔτε πλεονέκται, οὐ μέθυσοι, οὐ λοίδοροι, οὐχ ἅρπαγες	
6, 11: ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε . . . ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν	εὖ πράξατε φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι
6, 18: φεύγετε τὴν πορνείαν. (vgl. 10, 14: φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας	v 29: ἀπέχεσθαι πορνείας ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων)
6. 19: τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν, οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ	v 8: θεὸς . . . αὐτοῖς δοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον
7, 17. 18. 20: εἰ μὴ ἑκάστῳ ὡς μεμέρικεν ὁ κύριος, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατείτω. . . . περιτετμημένος τις ἐκλήθη; μὴ ἐπισπάσθω· ἐν ἀκροβυστίᾳ κέκληταί τις; μὴ περιτεμνέσθω. . . .	v 1f.: ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε καὶ τῷ ἔθει Μωϋσέως περιπατῆτε κτλ. . . ἔλεγεν γὰρ ὁ Παῦλος μένειν οὕτως καθὼς ἐπίστευσαν

I Kor.	Act. 15 D.
ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω	μένειν οὕτως
7, 19: ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστιν, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ	v 8: οὐδὲν διέκρινεν μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν.

Fast noch deutlicher erkennbar sind die Wortparallelen in I Thess. 4, 1—8.

I Thess. 4.	Act. 15 D.
v 1: ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν . . ., ἵνα καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν κτλ.	v 20: ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς
τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν	v 28: ἐνάναγκες v 29: ambulantes v 1: ἐὰν μὴ περιπατῆτε
v 3: τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας	v 28: ἐπάναγκες v 29: εὖ πράξατε ἀπέχεσθαι πορνείας
v 4 f.: εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ, μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας	v 29: ἀπέχεσθαι κτλ. . . . εὖ πράξατε
v 6: μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ... τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, διότι ἔκδικος κύριος περὶ πάντων τούτων	ἀπέχεσθαι αἵματος ἐπάναγκες
v 7: οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ ἀλλ' ἐν ἁγιασμῷ	v 20: ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων v 29: εὖ πράξατε
v 8: ὁ ἀθετῶν .... ἀθετεῖ .. τὸν θεὸν τὸν (δι)δόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς	v 8: δοὺς ἐπ' αὐτοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

Am frappantesten aber sind die Berührungen, die Gal. 5. 6. uns entgegentreten. Hier kämpft Paulus mit derselben judenchristlichen Anschauung, die schon nach Act. 15 zu überwinden gewesen war, als sei für die Heidenchristen die Beschneidung nötig und das Gesetz verbindlich, und wir entdecken in dieser seiner Auseinandersetzung nicht nur dieselben Gedanken, die ge-

legentlich des Apostelconcils ausgesprochen worden waren, sondern auch eine große Zahl gleicher oder ähnlicher Ausdrücke, die damals gebraucht wurden, Ausdrücke, die in der angewendeten Bedeutung z. T. nur im Galaterbriefe und Act. 15 vorkommen. Man vgl.

Gal. 5.	Act. 15 D.
v 1: μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε	v 10: τί πειράζετε τὸν θεὸν ἐπιθεῖναι ζυγόν[1]
v 2: ἐὰν περιτέμνησθε	v 1: ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε
v 3: μαρτύρομαι . . παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ	v 5: δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως
v 4. 5: τῆς χάριτος ἐξεπέσατε. ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα	v 11: διὰ τῆς χάριτος . . . πιστεύομεν σωθῆναι
	v 7: ὁ θεὸς . . . δοὺς ἐπ᾽ αὐτοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον
v 6: ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία	v 9: οὐδὲν διέκρινεν μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν. v 10: ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι
v 10: ὁ δὲ ταράσσων ὑμᾶς βαστάσει τὸ κρίμα	v 24: ἐξελθόντες (ἐξ)ἐτάραξαν[2] ὑμᾶς
	v 10: οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι
v 12: ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες[2] ὑμᾶς	v 24: ἀνασκευάζοντες[3] τὰς ψυχὰς ὑμῶν
v 13: ὑμεῖς γὰρ ἐπ᾽ ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί·	v 28: μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος

1) ζυγός findet sich in der Bedeutung »Gesetzesjoch« nur Gal. 5 und Act. 15.

2) ταράσσειν in der Bedeutung des absichtlichen Verwirrens anderer findet sich im NT nur Act. 15, 10. 24 und Gal. 1, 7; 5, 10.

3) ἀνασκευάζειν ist im NT ἅπαξ λεγόμενον, und das gleichbedeutende ἀναστατοῦν kommt bei Paulus nur hier, im NT sonst nur Act. 17, 6; 21, 38 vor.

Gal. 5.	Act. 15 D.
μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί,	*πλὴν*
	v 29: *τούτων ἐπάναγκες ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πορνείας,*
ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις (=v 14)	*καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν*
v 16: *πνεύματι περιπατεῖτε*	*φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι*
v 18: *εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε*	Ir.: ambulantes in spiritu sancto
v 19: *φανερὰ δέ ἐστιν τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινά ἐστιν μοιχεία, πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια,*	*πορνείας*
v 20: *εἰδωλολατρεία, φαρμακεία,*	*εἰδωλοθύτων* (al. idololatria)
v 20.21: *ἔχθραι, ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις, φθόνοι, (φόνοι,) μέθαι, κῶμοι καὶ τὰ ὅμοια τούτοις*	*αἵματος*
οἱ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν	v 28: *τούτων τῶν ἐπάναγκες*
v 24: *οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ .. τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις*	v 20: *ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων*
v 25: *πνεύματι καὶ στοιχῶμεν*	v 29: *φερόμενοι* (Ir. ambulantes) *ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι.*

Unter allen diesen Berührungen ist die zu Gal. 5, 13 ff. = Act. 15. 28. 29 D aufgezeigte wohl die bedeutungsvollste. Genau so wie das Decret die Freiheit proclamiert, aber durch das *πλήν* den Kampf wider die Sünde als notwendig erklärt und die Überwindung aller gegenseitigen Lieblosigkeit besonders betont hatte, genau so statuiert hier Paulus: *ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλή-*

θητε, schließt aber durch ein dem πλήν conformes μόνον μή[1] jegliche Zügellosigkeit des Fleisches aus: μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί und geißelt vor allem die dem Gebot der Nächstenliebe widerstreitenden Gesinnungen und Betätigungen: εἰ δὲ ἀλλήλους δάκνετε καὶ κατεσθίετε, βλέπετε μὴ ὑπ' ἀλλήλων ἀναλωθῆτε[2].

Auch die in Cap. 6 gezogenen Consequenzen der bereits früher feierlich verkündigten (5, 21) und nun nochmals dargelegten Sittenlehre ergeben deutliche Anspielungen auf das Aposteldecret. Nicht unnötige Lasten soll der Christ tragen (Act. 15, 10. 28), sondern ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε, wodurch zwar nicht das Ceremonialgesetz, aber der νόμος τοῦ Χριστοῦ erfüllt wird und zwar von solchen, die πνευματικοί, vom heiligen Geiste durchdrungen sind (6, 1. 2.) und darum durch das καλὸν ποιεῖν und ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν (6, 9. 10 = εὖ πράξατε Act. 15, 29) ἐκ τοῦ πνεύματος die ζωὴ αἰώνιος ernten werden (6, 8; vgl. Röm. 2, 10). Auch die Schlußgedanken in Gal. 6, welche die vorausgegangenen Ausführungen zusammenfassen, gehen den Act. 15 und 21, 24 f. ausgesprochenen Gedanken parallel (6, 12: ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι = Act. 15, 5: δεῖ περιτέμνειν αὐτούς; 6, 13: νόμον φυλάσσουσιν = Act. 21,24 f. D: αὐτὸς φυλάσσων τὸν νόμον — εἰ μὴ φυλάσσεσθαι), den Kanon (6, 16) noch einmal betonend, den ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ, das Israel rechter Art, sich zur Richtschnur nimmt, indem die aus Juden und Heiden sich sammelnde Gemeinde (6, 15 = Act. 15, 8) sich von keinerlei fleischlichem Sinn, weder von libertinistischer Zügellosigkeit noch von judaistischer Gesetzlichkeit, beeinflussen, sondern von dem Geist Jesu Christi leiten läßt (6, 11—16).

Diese in Gal. 5. 6 gegebenen Darlegungen sind nun auch

1) Die Bedeutung, die Hartung (Lehre von den Partikeln II, 29 f.) und Zahn (Einleitung in das NT II, 438) dem πλήν geben, entspricht der des μόνον μή. Auch dieser Ausdruck »führt eine nur entfernt zu dem in Rede stehenden Gegensatz gehörige Tatsache ein, welche durch das Voranstehende nicht ausgeschlossen sein soll«.

2) Eine ähnliche Parallelstelle zu dem Aposteldecrete begegnet uns I Petr. 2, 15 ff. (s. o. S. 55): οὕτως ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (= ἐπάναγκες), ἀγαθοποιοῦντας (= εὖ πράξατε) φιμοῦν τὴν τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνωσίαν· ὡς ἐλεύθεροι, καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν.

ihrerseits mit den antipharisäischen Herrenreden verwandt, z. T. denselben Reden, auf die auch der Hauptgedanke des außerkanonischen Aposteldecretes zurückzuführen ist. Man vergleiche

Gal. 5, 1: *μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε*	Mt. 23, 4: *δεσμεύουσιν φορτία βαρέα*
Gal. 5, 7: *τίς ὑμᾶς ἐνέκοψεν τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι*	Mt. 23, 13: *οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν*
	Lc. 11, 52: *τοὺς εἰσερχομένους ἐκωλύσατε*
Gal. 5, 9: *μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ*	Mt. 16, 6 = Mc. 8, 15: *προσέχετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων*
Gal. 5, 10: *ὁ δὲ ταράσσων ὑμᾶς βαστάσει*[1] *τὸ κρίμα*	Mc. 12, 40 = Lc. 20, 47: *οὗτοι λήμψονται περισσότερον κρίμα*
Gal. 5, 11: *κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ*	Mt. 15, 12: *οἶδας ὅτι οἱ Φαρισαῖοι ἀκούσαντες τὸν λόγον ἐσκανδαλίσθησαν;*
Gal. 5, 15: *εἰ δὲ ἀλλήλους κατεσθίετε,*	Mc. 12, 40=Lc. 20, 47: *οἱ κατεσθίοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν*
βλέπετε μὴ ὑπ' ἀλλήλων ἀναλωθῆτε	Mc. 8, 15 (= Mc. 12, 38): *βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων*
Gal. 5, 19 ff.: *φανερὰ δέ ἐστιν τὰ ἔργα τῆς σαρκός,*	Mt. 15, 19 = Mc. 7, 21: *ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροί,*
ἅτινά ἐστιν μοιχεία, πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, εἰδωλολατρεία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις, φθόνοι, (φόνοι,) μέθαι, κῶμοι,	*φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι*
καὶ τὰ ὅμοια τούτοις	Mc. 7, 13: *καὶ παρόμοια*
οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες	*τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε*

1) *βαστάζειν* = *λαμβάνειν*; vgl. Mt. 10, 38: *ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ*, Lc. 14, 27: *ὅστις οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ*.

Gal. 6, 13: *οὐδὲ γὰρ . . . αὐτοὶ νόμον φυλάσσουσιν*	Lc. 11,46=Mt. 23,4: *καὶ αὐτοὶ ἑνὶ τῶν δακτύλων ὑμῶν οὐ προσψαύετε τοῖς φορτίοις*[1].

1) Auch zu anderen Herrenworten bietet Gal. 5. 6. unverkennbare Parallelen. So klingt das Gleichnis vom Feigenbaum Luc. 13, 6—9 mehrfach an. Die Irrlehrer erscheinen dem Feigenbaum gleich, der das Land hindert: *καταργεῖ* (Lc. 13, 7), die Galater demnach als solche, die in ihrem Christenglauben behindert worden sind: *κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ* (Gal. 5, 4; ähnlich Gal. 5, 11: *κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ*). Kein Wunder, daß der um das ewige Heil seiner Gemeinde besorgte Apostel die Entfernung dieser Störenfriede wünscht und in gleichem Sinn wie der Herr einst gesagt: *ἔκκοψον αὐτήν* (Lc. 13, 7) seine Auseinandersetzung mit ihnen durch die Worte beschließt: *ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς*. Die Galater wiederum ermahnt er, den *καρπὸς τοῦ πνεύματος* zu bringen Gal. 5, 22 (= *ζητῶν καρπόν* Lc. 13, 6; *ποιήσῃ καρπόν* Lc. 13, 9) und Gutes zu tun, solange noch Zeit ist: *ὡς καιρὸν ἔχωμεν, ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθόν* Gal. 6, 10 (= *ἄφες αὐτὴν τοῦτο τὸ ἔτος* Lc. 13, 8). — Die der lehrhaften Darlegung in Gal. 5 folgenden praktischen Ermahnungen in Gal. 6 haben offenbare Beziehungen zu Mt. 11, 28. 29. Dieses Wort enthält nicht nur die negative Mahnung, alle Lasten abzulegen, sondern die positive Aufforderung, das sanfte Joch und die leichte Last des Herrn aufzunehmen, das Joch nämlich der Demut vor Gott und der Sanftmut gegen die Menschen; die Übernahme dieses Joches soll mit der *ἀνάπαυσις* belohnt werden: offenbar eine neue Aufmunterung für die durch die Samaritermission ermüdeten Jünger, nicht müde zu werden in dem Dienste ihres Gottes und in der Liebestätigkeit für die Menschen, weil nur so neben der Ruhe des Leibes (v 28) auch die Ruhe *ταῖς ψυχαῖς* (v 29) gewonnen werden könne. (Über die Zugehörigkeit des Wortes zu dem Luc. 10, 1—24 gegebenen Context vgl. B. Weiß, Matthäusevangelium S. 307; A. Resch, Paralleltexte II, 132f.). So mahnt auch Paulus Gal. 6,1—5: *ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε* (zum Ausdruck vgl. Mt. 20,12) —, indem er auch hier wieder wie Gal. 5, 10 (s. o. S. 65 Anm. 1) statt des *αἴρειν* (Mt. 11, 29) oder *λαμβάνειν* (Cl. Al. Strom. II, 5; Ephr. Syr. Opp. I, 149 C; ed. Thwaites p. 103) *βαστάζειν* gebraucht —, um den Galatern in Erinnerung zu bringen, daß nicht die Übernahme des *ζυγός* (Act. 15, 10) oder der *βάρη* der Pharisäer (Act. 15, 28), sondern das sanftmütige Mittragen der Lasten der Brüder (*καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον ἐν πνεύματι πραΰτητος* Gal. 6, 1 = *πραΰς εἰμι* Mt. 11, 29) als die Aufgabe des Christen (*μάθετε ἀπ' ἐμοῦ* Mt. 11, 29 = *ἀναπληρώσατε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ* Gal. 6, 2) zu betrachten sei. (Vgl. auch *ἕκαστος τὸ ἴδιον φορτίον βαστάσει* Gal. 6, 5 mit *τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν ἐστιν* Mt. 11, 30). Es tritt uns so auch in diesem Herrenwort der Gal. 5 und Act. 15, 20. 28. 29 ausgeführte und auch von Luther lebhaft betonte Gedanke entgegen, daß die wahre Freiheit nicht allein in dem Abtun der unnötigen Lasten, sondern in der Übernahme des sanften

Es klingen hier auch andere in den antipharisäischen Reden zu findende Herrenworte als die uns im Apostelдecret begegnenden an, auch die kurzen gegen die Pharisäer gerichteten Mahnungen Mc. 8, 15 = Lc. 12, 1 und Mc. 12, 38—40 = Lc. 20, 45—47, aber die Grundgedanken sind hier wie dort dieselben. Paulus hat bei seinen Auseinandersetzungen mit den in die galatischen Gemeinden eingedrungenen Judaisten nicht nur dieselben Erwägungen bewegt, die für das Apostelconcil entscheidend gewesen waren, sondern ist auch auf diejenigen Herrenreden wieder zurückgegangen, die damals den Ausschlag gegeben hatten, um ihre Prinzipien von neuem zu durchdenken, zu verarbeiten und zur Geltung zu bringen. Es wird so erklärlich, warum er sich bei seinen ethischen Mahnungen wiederholt auf Jesum bezieht (vgl. neben Eph. 4, 21 besonders I Thess. 4, 1 ff.: *λοιπὸν οὖν . . . ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, ἵνα καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν . . . οἴδατε γὰρ τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας κτλ.*): er will seine Leser zu derselben Quelle zurückführen, aus der er selbst seine ethischen Anschauungen immer von neuem wieder schöpft[1].

Es tritt jedoch die letztere Beobachtung zurück hinter dem durch vorstehende Erörterung gewonnenen Resultat, daß in der epistolischen Literatur des NT, in den paulinischen Briefen sowohl wie in den katholischen, dieselben sittlichen Mahnungen ausgesprochen, dieselbe Triebkraft vorausgesetzt, dieselben Ziele erstrebt werden wie in dem Apostelдecret, daß sie also in größerer Ausführlichkeit, nicht selten jedoch in

Joches christlicher Gottes- und Menschenliebe zu finden ist. Vgl. dazu Clem. Al. Strom. II, 5: *ἔν τε τῷ Ἀλκιβιάδῃ δουλοπρεπὲς μὲν τὴν κακίαν προσαγορεύει* (sc. *Πλάτων*), *ἐλευθεροπρεπὲς δὲ τὴν ἀρετήν. ἄρατε, φησίν, ἀφ' ὑμῶν τὸν βαρὺν ζυγὸν καὶ λάβετε τὸν πρᾶον, ἡ γραφή φησιν, Διδ.* 6, 2: *εἰ μὲν γὰρ δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου, τέλειος ἔσῃ* und die Grundstelle zu Mt. 11, 29b: Jer. 6, 16.

1) Feine, Jesus Christus und Paulus S. 70 f.: »Die antinomistischen Worte Jesu, die uns in den synoptischen Evangelien überliefert sind, waren dem Apostel bekannt. Er citiert sie aber nicht, beruft sich vor seinen Gegnern nicht ausdrücklich auf sie, sondern flicht nur Anspielungen auf sie in seine eigene Erörterung ein oder argumentiert einfach aus ihrem Geiste heraus«.

denselben Worten und Gedankenverbindungen diejenige ethische Gesamtanschauung zum Ausdruck bringt, die — vorbereitet durch die Act. 15 berichteten Verhandlungen des Apostelconcils — im außerkanonischen Aposteldecret ihre prägnante Zusammenfassung gefunden hat.

---

3. Das außerkanonische Aposteldecret in seiner Bedeutung für das Apostelconcil untersucht.

Was also die neutestamentliche Literatur betrifft, so liegt von dieser Seite aus kein Hindernis vor, das außerkanonische Aposteldecret als echt anzuerkennen. Es ist im Gegensatz zu dem kanonischen Decret so wenig ein Fremdkörper im NT, daß es vielmehr in nuce die Gedanken enthält, die bei den sittlichen Belehrungen der neutestamentlichen Schriften zur Aussprache kommen. Und auch im übrigen würde das außerkanonische Aposteldecret alle die Schwierigkeiten lösen, die durch sein kanonisches Gegenstück geschaffen worden sind, da es auf die dem Apostelconcil vorgelegte Frage eine klare, unzweideutige Antwort gibt. Die *πορνεία*, die im kanonischen Decret so störend wirkt, erscheint als ein integrierender Bestandteil der lediglich auf das Ethische gerichteten Mahnungen; die geforderte Meidung der *εἰδωλόθυτα* wird verständlich, da es sich hier nicht um das unverfängliche Götzenopferfleisch, sondern wie I Kor. 10, 14—22 um die ethisch verwerfliche Teilnahme am Götzenopfer und Götzendienst handelt (vgl. oben S. 41); das rätselhafte *πνικτόν* kommt nicht mehr in Betracht; der erste Teil: *μηδὲν ἐπιτίθεσθαι βάρος* stimmt mit dem zweiten: *πλὴν ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πορνείας κτλ.* aufs beste zusammen; alle Zwitterhaftigkeit, die dem kanonischen Decret anhaftet, ist beseitigt.

Aber noch bedarf ein[1] Bedenken der Erledigung, das unter den gegen das außerkanonische Aposteldecret geltend gemachten — von Harnack[2] in dankenswerter Weise am klarsten zusammengestellten — Einwänden von entscheidender Bedeutung

1) Die übrigen Bedenken werden im Laufe der Erörterungen zur Besprechung kommen.

2) Harnack, A., Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1899, S. 150—177.

ist: das außerkanonische Decret sei zu klar und darum verdächtig. Man sehe zu deutlich die Bemühungen eines späteren Correctors, die Schwierigkeiten des Decretes zu beseitigen und es so plausibel zu machen. Wozu der große Apparat eines Concils, wozu der Streit und die Aufregung, wenn man zu keinem anderen Resultate kam als zu der Forderung, daß die Heidenchristen die elementarsten sittlichen Gebote zu beachten hätten. »Erst in einer stumpferen Zeit, als die Controverse zwischen Juden- und Heidenchristen nicht mehr lebendig war und man zugleich alles, was man über die Apostel las, unter dem Gesichtspuncte der Missionspraxis verstand, konnte man es begreiflich finden, daß die Apostel auf ihrem Concil einen elementaren Moralkatechismus für die Heiden feierlich verkündigt haben«. Aber in der apostolischen Zeit selbst war eine solche Auflage keine Auflage, weil sie Dinge enthielt, die damals sich von selbst verstanden.

Bei näherer Betrachtung jedoch zeigt es sich, daß die in dem außerkanonischen Aposteldecret ausgesprochenen Gedanken in der für die Abhaltung des Apostelconcils vorauszusetzenden Zeit durchaus nicht selbstverständlich waren, sondern ein völlig Neues brachten. Denn den Juden dieser Zeit ging die Fähigkeit, die ceremoniellen von den sittlichen Vorschriften des Gesetzes, also die äußeren Dinge von den religiös bedingten Forderungen, zu unterscheiden, gänzlich ab. Die Kämpfe Jesu mit den Pharisäern beweisen es, daß damals die ceremoniellen Gebote des Gesetzes seinen ethischen Vorschriften nicht nur gleichgestellt, sondern z. T. übergeordnet waren, ja daß die Moral durch den Ritus teilweise außer Kraft gesetzt ward. Vgl. Mt. 15, 3. 6: *διὰ τί παραβαίνετε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν; ... ἠκυρώσατε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν.* »Es hat alles«, sagt Schürer[1], »denselben Wert: das bloße conventionelle Verhalten in den äußeren Dingen und Ceremonien wie die Erfüllung der höchsten religiösen und sittlichen Aufgaben. Das erstere wird auf die Stufe der letzteren erhoben, und die letztere auf die Stufe des ersteren herabgedrückt. Es gibt immer und überall nur eine Aufgabe: Erfüllung des Gesetzes, d. h. Erfüllung alles dessen, was nun einmal von Gott geboten ist, gleich-

1) Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes. § 28. Das Leben unter dem Gesetz II³. 464 ff.

viel, welches Inhaltes es auch sei. . . . . In jedem Momente des Lebens wird nun nicht aus inneren Motiven, nicht in freier Betätigung einer sittlichen Gesinnung gehandelt, sondern unter dem Zwange einer statutarischen Forderung. Und diese Forderung erstreckt sich über alles in gleicher Weise: über das Größte und über das Kleinste, über das Wertvollste und über das Gleichgiltigste; alles Tun, es mag nach sittlichem Maßstab gemessen hoch oder gering sein, hat nun denselben Wert; für alles gibt es nur einen Gesichtspunkt: daß man tue, was geboten ist, weil es geboten ist« [1].

In diesem Volke nun, dessen Sittlichkeit schließlich nur in der Beobachtung der Form sich erschöpfte, erschien das Christentum als ein Neues, ein Neues nicht bloß durch seine religiöse Einwirkung, ein Neues auch durch seine sittliche Kraft. Worin aber das neue christliche Lebensideal gegenüber der jüdischen Moral zu suchen war, das war den ersten Christen noch nicht zum Bewußtsein gekommen. Aus dem jüdischen Volke hervorgegangen waren sie darum — wie wir aus allem sehen — beflissen, das Gesetz in allen seinen Teilen, sowohl den ceremoniellen als den sittlichen Vorschriften, getreulich zu erfüllen, sicherlich nicht ohne ein gewisses tieferes Verständnis. Nun aber traten in die Gemeinde der Christen die Heiden ein, und damit wurde das sittliche Problem zu einem brennenden. Was stellt der christliche Glaube, den die Heiden gefunden haben, für Anforderungen an das christliche Leben? Aus dem Heidentum brachten sie nichts mit, was sie für ihren Christenstand hätten gebrauchen können, als die Scham über ihr verfehltes Leben (Röm. 6, 21), kein sittliches Urteil und erst recht keine sittliche Kraft. Sollten nun diese Heidenchristen verpflichtet werden, das Gesetz Mosis zu beobachten, oder sollten sie vom Gesetz los und ledig sein? Dieses Problem mußte irgendwo und irgendwie einmal klar und deutlich entschieden werden. Sicherlich war es seit der Aufnahme des ersten Heiden in die Christengemeinde mehrfach erwogen und besprochen worden, ohne daß man zu einer be-

1) Man vgl. z. B. das Wort des greisen Ἐλεάζαρος, der nach IV Makk. 5 von Antiochus gezwungen werden sollte, Schweinefleich zu essen: τὸ γὰρ ἐπὶ μικροῖς καὶ μεγάλοις παρανομεῖν ἰσοδύναμόν ἐστι, δι' ἑκατέρου γὰρ ὡς ὁμοίως ὁ νόμος ὑπερηφανεῖται (v 19. 20).

friedigenden Lösung gelangt wäre. Diejenige Frage nun, die zur Entscheidung drängte, war die Frage wegen der Beschneidung der Heidenchristen. Hier lag der springende Punct. Wurden die Heidenchristen zur Beschneidung gezwungen, so waren sie damit dem jüdischen Gesetz untertan; vgl. Gal. 5, 3: *μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι.* Die Sendlinge aus Jerusalem forderten die Beschneidung, Paulus trat dieser Forderung entgegen. Die Frage ward der Muttergemeinde in Jerusalem vorgelegt, aber die Frage nicht bloß wegen der Beschneidung, sondern — wie aus Act. 15, 1 D: *ὅτι ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε καὶ τῷ ἔθει Μωϋσέως περιπατῆτε* und Act. 15, 5 hervorgeht, das damit eng zusammenhängende Problem, ob die Heidenchristen verpflichtet seien, »*τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως*«.

Indem nun das Apostelconcil alles Äußerliche, die Gebräuche, die Speisegesetze, die Waschungen, die Opfer, die Sabbathordnung aus dem christlichen *ἔθος* ausschied und für unverbindlich und ungültig erklärte, stattdessen aber die fortgehende Reinhaltung des Herzens von den sündlichen Begierden, den *ἁγιασμός*, mit Nachdruck forderte, kam das neue von Jesu Mc. 7. Mt. 15 aufgestellte Prinzip zur erstmaligen offiziellen Anwendung und erschloß so die bis dahin ungeahnte Erkenntnis, daß die bleibende Bedeutung des Gesetzes nicht in der *σκιά* der äußeren Satzungen, sondern in seinem religiös-ethischen Geiste zu suchen sei. Diese Scheidung des Ceremoniellen und des Ethischen brachte also für die damalige Zeit nichts Selbstverständliches, sondern es war eine Tat, alles das, was dem geborenen Juden lieb und teuer und mit seinem religiösen Bewußtsein eng verbunden war, für bedeutungslos zu erklären und gegenüber der bis dahin üblich gewesenen unterschiedslosen Schätzung des Kleinsten und des Größten das innerste Wesen des mosaischen Gesetzes, also das Wesen der christlichen Sittlichkeit, zu sieghafter Geltung zu bringen, ganz ähnlich wie es als eine Tat der Reformation betrachtet wird, daß sie alle äußerlichen Gebote ihrer Zeit aus dem Gebiete der Sittlichkeit verwiesen und die Freiheit eines Christenmenschen wiedergebracht hat, der durch nichts anderes gebunden ist als durch den Willen Gottes —, eine Anschauung, die uns in Fleisch und Blu übergegangen ist, damals aber so wenig selbstverständlich war,

daß sie ebenso blutig verfolgt wie — gleich einer neuen Offenbarung — freudig begrüßt ward.

Für die nachapostolische Zeit ist eine Entscheidung, wie die im außerkanonischen Aposteldecret niedergelegte, undenkbar. Denn für sie war das hier gelöste Problem längst erledigt. Das NT, Justin, die Didache setzen die Scheidung zwischen Ceremoniellem und Ethischem als für das christliche Bewußtsein selbstverständlich voraus (s. o. S. 37 f.). Die einzig mögliche Zeit, in der eine solche Scheidung notwendig war, ist diejenige Zeit, die am Anfang der kirchlichen Entwicklung gestanden hat.

Auch die Auswahl der im Decret genannten drei Sünden war durchaus zeitgemäß.

Was zunächst das Verbot der *εἰδωλόθυτα* betrifft, so konnte es nicht ausbleiben, daß die Heidenchristen in steter Gefahr standen, in ihren früheren Götzendienst zurückzusinken. Wir finden darum auch im NT mehrfache Warnungen vor dem groben Götzendienst. Vgl. Gal. 5, 20; I Kor. 5, 10 f.; 6, 9; I Petr. 4, 3; Apok. 21, 8; 22, 15; besonders I Kor. 10, 7: *μηδὲ εἰδωλολάτραι γίνεσθε*, I Kor. 10, 14: *φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας*. I Joh. 5, 21: *φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων*. In hervorragendem Maße verführerisch aber scheinen die Götzenopfer und die daran sich anschließenden Opfermahlzeiten für die Neubekehrten gewesen zu sein: sie waren für die Heiden die eigentlichen Volksbelustigungen. Vgl. das von Paulus im Hinblick auf seine Zeit citierte alttestamentliche Wort, das I Kor. 10, 7 sich an die Warnung vor dem Götzendienst anschließt: »das Volk setzte sich nieder zu essen und zu trinken und stand auf zu spielen«. Wenn man bedenkt, wie zäh unser deutsches Volk an den z. T. noch aus heidnischen Zeiten stammenden Volksfesten mit ihren auch in sittlicher Beziehung fragwürdigen Lustbarkeiten hängt, so kann es nicht befremden, daß damals die ungefestigten Heidenchristen mit einer gewissen Sehnsucht zu jenen Opferfesten hinüberschauten und nicht großer Überredung bedurften, um sich den ihnen lieb gewordenen Belustigungen wieder anzuschließen (vgl. I Kor. 8, 10; 10, 20), so kann es noch weniger verwunderlich erscheinen, daß die Apostel die jakobeische Warnung vor den *ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων* in die spezielle Warnung vor den *εἰδωλόθυτα*, der Teilnahme also an den Götzenopfern und Götzenopfermahlzeiten, einkleideten und diese ihrer Aufzählung an

die Spitze stellten: sie waren sich wohl bewußt, daß hier eine Pflanzstätte aller heidnischen Laster zu suchen sei[1].

An der Aufnahme der *πορνεία* in die Zahl der Verbote hat man den größten Anstoß genommen. Auch abgesehen von der oben (S. 20f.) besprochenen Schwierigkeit, die durch ihre Einreihung unter die Speisevorschriften für das kanonische Decret gegeben, durch die außerkanonische Fassung aber gehoben wird, ist es als auffällig bezeichnet worden, daß die Apostel es für nötig gehalten haben sollen, die *πορνεία* zu verbieten, ja man hat in jenem Verbote sogar eine echtjüdische Verachtung der Heiden sehen wollen: »während bei den Juden die Sittlichkeit einfach als selbstverständlich vorhanden vorausgesetzt wird, traut man jenen nicht zu, daß der christliche Geist sie zur Keuschheit erziehen werde ohne ausdrückliches Gebot«[2]. Wem aber aus seelsorgerlicher Erfahrung bekannt ist, wie unheimlich die Macht der *πορνεία* ist in unseren deutschen Stadt- und Landgemeinden, die seit einem Jahrtausend unter der Zucht des christlichen Geistes stehen, und wie unter allen Bußpredigten über spezielle Sünden keine so notwendig ist wie die Predigt über das 6. Gebot, für den unterliegt es keinem Zweifel, daß die Warnung vor der *πορνεία* erst recht nötig war für solche Heidenchristen, die am Anfang ihrer christlichen Entwicklung standen. Wissen wir doch, daß auch jetzt noch den neubekehrten Heidenchristen die Überwindung der *πορνεία* die größten Schwierigkeiten bereitet und daß sie gerade in diesem Punkte einer fortgehenden Stärkung bedürfen. Und so ist denn auch in den epistolischen Schriften des NT kaum eine Warnung so häufig vertreten wie die vor der

---

1) Eine treffliche Schilderung solcher Götzenopfermahlzeiten, die zu *πορνεία* und *φόνος* anreizen, geben die Clementinischen Homilien: *συνερχόμενοι εἰς τοὺς ὑφ' ὑμῶν αὐτοῖς δοθέντας τόπους ἡδέως μεθύσκεσθε καὶ βωμοὺς ἀνάπτετε . . . καὶ οὕτως τῶν ἐκεῖ οἱ μὲν ἐνθουσιασμῶν, οἱ δὲ βρωτῶν ἀλλοκότων ἐμπίμπλανται, οἱ δὲ ἐπὶ τὸ ἀσελγαίνειν τρέπονται, οἱ δὲ ἐπὶ κλοπὰς καὶ φόνους.* (XI, 15).

2) v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden. Sittengeschichtliche Bilder. 1902 S. 111. Ähnlich urteilt Zeller, Apostelgesch. S. 244 f.: »Die Enthaltung von der *πορνεία* versteht sich für alle Christen so von selbst, daß man sich wundern muß, sie den Heidenchristen in einer Anweisung auferlegt zu sehen, bei der es sich im übrigen nicht um allgemeine sittliche Pflichten, sondern um das Verhalten in äusserlichen, an und für sich gleichgiltigen Lebensgewohnheiten handelte.«

πορνεία und μοιχεία, vgl. außer den Lasterkatalogen z. B. I Kor. 5, 1 ff.; 6, 13. 18 (φεύγετε τὴν πορνείαν, ganz ähnlich wie I Kor. 10, 14: φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας); 7, 2; 10, 8 (μηδὲ πορνεύωμεν); II Kor. 12, 21; Eph. 5, 3; Kol. 3, 5; I Thess. 4, 3; I Tim. 1, 10; I Petr. 2, 11; Hebr. 12, 16; 13, 4; Apok. 2, 14. 20 — ein sichtbarer Beweis, wie richtig es war, daß man dieser weitverbreiteten Sünde durch das Aposteldecret entgegentrat[1]. Trotz aller dieser Mahnungen des NT aber hatte sie in den späteren christlichen Gemeinden so um sich gegriffen, daß der Papst, gegen dessen Edict Tertullian seine Schrift de pudicitia gerichtet hat, die Strafe der Ausschließung aus der Kirche, die ursprünglich auf die πορνεία gesetzt gewesen war, mußte fallen lassen, um einer zu großen Verminderung der Gemeindeglieder vorzubeugen[2]. Selbst Hieronymus noch klagt über die sittliche Laxheit, die sich christliche Frauen unter Berufung auf die freieren römischen Gesetze gestattet hätten.

Viel befremdlicher als die Aufnahme der πορνεία in die drei Clauseln könnte das Verbot des Mordes erscheinen, das in dem αἷμα des Decretes enthalten ist. Dies hat schon dem Ambrosiaster zu denken gegeben. »Nam quomodo«, sagt er bei der Besprechung des Aposteldecretes (s. o. den Text No. 31, S. 15), »fieri poterat, ut Romanis legibus imbuti, quorum tanta auctoritas in servandis mandatis est, nescirent homicidium non esse faciendum: quippe cum adulteros et homicidas et falsos testes et fures et maleficos et caeterorum malorum admissores puniant leges Romanae?« Aber wir dürfen auch hier die christliche Auffassung nicht auf die Anschauungen der damaligen Zeit übertragen. Denn der Mord galt nicht einmal unter den Juden als eine besonders schwere Sünde, die so häufig vorkam, daß man sie oft nur mit einer geringen Strafe belegte, die Rache dem Herrn überlassend. Vgl. Mechilta 2: Isai filius Akiba dixit: Ante promulgationem legis moniti sumus de homicidio, post eam vero loco eius, quod maioris aestimari debebat, pro re minima habita

1) So auch Grimm a. a. O. S. 422 Anm. 1: »Wie dringend es geboten sein mußte, die Pflicht der Enthaltung von der πορνεία den Heidenchristen einzuschärfen, ergibt sich aus I Kor. 6, 12 ff., nach welcher Stelle manche die höchst leichtfertigen Grundsätze der Heiden über diesen Punkt mit ins Christentum herübergenommen hatten.«

2) Tertullian nennt de pudic. 1 die Tugend der pudicitia eine rara.

est. Unde maiores nostri recte dixerunt: Qui liber est a iudicio hominum, illius causa iudicio dei relinquitur: פטור מדיני בשר ודם ודינן מסור לשמים: Vgl. Act. 28, 4: *πάντως φονεύς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος οὗτος, ὃν διασωθέντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἡ δίκη ζῆν οὐκ εἴασεν.* Zu Jesu Zeiten war die Sühnung des Mordes den untersten Localgerichten, die in jeder Stadt bestanden, überlassen (Mt. 5, 21; Josephus Ant. 4, 8, 14), ein Zeichen, daß der Mord nichts Ungewöhnliches war; wie denn auch berichtet wird, daß die im J. 70 belagerte Stadt Jerusalem von Räubern und Mördern wimmelte. Wenn nun schon im jüdischen Volke das sittliche Urteil so abgestumpft war, daß nicht einmal der Mord als ein schweres Vergehen angesehen ward, wie leicht mag erst in der Heidenwelt der Mord beurteilt und behandelt worden sein[1]! So hält es Petrus für nötig, die Christengemeinden vor der heidnischen Sünde des Mordes in erster Linie zu warnen: *μὴ οὖν τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἀλλοτριεπίσκοπος* (I Petr. 4, 15), und in ähnlicher Weise stellt Justin (Dial. c. Tryph. c. 13) den Mord an die Spitze aller Sünden: *οὐ γὰρ δή γε εἰς βαλανεῖον ὑμᾶς ἔπεμπεν Ἡσαΐας ἀπολουσομένους ἐκεῖ τὸν φόνον καὶ τὰς ἄλλας ἁμαρτίας.* Jedenfalls hatte die Aufnahme des *φόνος* = *αἷμα* in das Aposteldecret nach dem Bericht des Tertullian (de pud. c. 12) die wohltätige Wirkung, daß in den Christengemeinden späterhin der Mord als Todsünde gebrandmarkt und, wo er vorkam, mit lebenslänglicher Bußübung bestraft ward.

Sicherlich aber haben die Apostel mit dem *αἷμα* nicht bloß den Mord, sondern auch alle die Sünden treffen wollen, die der Herr in der Bergpredigt zu dem fünften Gebot gerechnet hat: Haß, Zorn, Verleumdung (Mt. 5, 22), und alle diejenigen Sünden, die gegen die Liebe streiten. Aus diesem Grunde wahrscheinlich werden sie statt des *φόνος* das lebensvollere, innerlichere und mehrsagende *αἷμα* aufgenommen haben, vielleicht in Anlehnung an Lev. 19, 16 ff., wo die Warnungen vor Verleumdung, Haß, Rachgier, Zorn zusammengefaßt werden in das eine Verbot:

1) Es scheint namentlich die heimliche Sünde der Ertötung der Leibesfrucht und der in sündlichem Umgang erzeugten Kinder häufig geübt worden zu sein. Vgl. *Διδ.* II, 2: *οὐ παιδοφθορήσεις . . . ., οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ οὐδὲ γεννηθέντα ἀποκτενεῖς* = Barn. XIX, 4. 5; *Διδ.* V, 2: *φονεῖς τέκνων, φθορεῖς πλάσματος θεοῦ* = Barn. XX, 2.

לֹא תַעֲמֹד עַל־דַּם רֵעֶךָ = du sollst nicht auftreten gegen deines Nächsten Blut, und in das Gebot: וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ = du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst. Eine solche Auffassung, die entsprechend der Lehre Jesu den Haß als Mord bezeichnete, begegnet uns sowohl bei Paulus: *ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. εἰ δὲ ἀλλήλους δάκνετε καὶ κατεσθίετε, βλέπετε μὴ ὑπ' ἀλλήλων ἀναλωθῆτε* (Gal. 5, 14), als auch bei Jakobus: *πόθεν πόλεμοι καὶ πόθεν μάχαι ἐν ὑμῖν; .. φονεύετε καὶ ζηλοῦτε, . . . μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε* (Jak. 4, 2), wie auch ganz besonders bei Johannes: *πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν, καὶ οἴδατε ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν* (I Joh. 3,15). Vgl. Sir. 34, 24 ff.: *θύων υἱὸν ἔναντι τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ὁ προσάγων θυσίαν ἐκ χρημάτων πενήτων. ἄρτος ἐπιδεομένων ζωὴ πτωχῶν, ὁ ἀποστερῶν αὐτὴν ἄνθρωπος αἱμάτων. φονεύων τὸν πλησίον ὁ ἀφαιρούμενος συμβίωσιν καὶ ἐκχέων αἷμα ὁ ἀποστερῶν μισθὸν μισθίου*, ferner *Διδ.* III, 2: *μὴ γίνου ὀργίλος· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ὀργὴ πρὸς τὸν φόνον· μηδὲ ζηλωτὴς μηδὲ ἐριστικὸς μηδὲ θυμικός· ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων φόνοι γεννῶνται*[1].

Das Verständnis aber des von den Aposteln in ihr Decret aufgenommenen *αἷμα* als einer Zusammenfassung aller Sünden wider den Nächsten wurde durch die Einfügung der sog. goldenen Regel wesentlich erleichtert. Denn diese Regel soll offenbar nicht als ein zu den drei Clauseln hinzugefügtes viertes Verbot, sondern als eine Exegese der dritten Clausel betrachtet werden und konnte deshalb in der kurzen Zusammenfassung des Decretes, wie sie nach Act. 21, 25 von Jakobus gegeben wurde, ohne Schaden wegfallen. In den meisten oben mitgeteilten außerkanonischen Texten des Decretes zwar hat sie ihren Platz neben

1) Über die Subsumierung aller unbrüderlichen Gesinnung unter das Verbot des *αἷμα* vgl. Pacian, der im Anschluß an sein Citat des Aposteldecrets (s. S. 14. 43) ausruft: multi sanguinis rei, multi idolis mancipati, multi adulteri. Addo etiam non solas manus in homicidio plecti sed et omne consilium, quod alterius animam agit in mortem; ferner Rabanus Maurus in Levit. V, 8: praeterea sanguinem quidem proprie homicidium, omnem autem sanguinem, omne fraternum odium intellegamus (in Deut. lib. II, 4 gleichlautend) und Luthers Erklärung des 5. Gebotes.

der an die letzte Stelle gerückten *πορνεία*. Aber ein Blick auf die Gesamtheit der Texte zeigt, daß die Stellung der Clauseln eine sehr wechselnde war: neben der gewöhnlichen Ordnung *εἰδωλόθυτα, αἷμα, πορνεία* finden sich die Reihenfolgen sanguis, fornicatio, idololatria (Ambrosiaster) und idololatria (sacrificia), fornicatio, sanguis (Tertullian, Fulgentius). Vgl. oben S. 13 ff. Auf die letztere Reihenfolge legt Tertullian besonderen Wert, weil sie für seine — die fornicatio betreffende — Beweisführung in der Schrift de pudicitia bedeutungsvoll ist: sufficit et hic servatum esse moechiae et fornicationi locum honoris sui inter idololatriam et homicidium (de pud. 12), und diese Ordnung, nach der das *αἷμα* an die dritte Stelle gesetzt ist, wird von nahezu allen Texten für den Vorschlag des Jakobus (Act. 15, 20) überliefert, der die goldene Regel in unmittelbarem Anschluß an das *αἷμα* citiert und damit besagen will, daß er mit dem *ἀπέχεσθαι τοῦ αἵματος* nichts anderes gemeint habe als die Vermeidung aller unchristlichen Betätigung gegenüber dem Nächsten. Es gewinnt so die goldene Regel dieselbe Bedeutung, die ihr der Herr in einem ähnlichen Zusammenhang mitten in seinen Ausführungen über Haß und Liebe des Nächsten gegeben hat (Luc. 6, 31). Daß sie im Decrete nicht in der vom Herrn gemünzten und von wahrhaft christlichem Geist erfüllten positiven Form erscheint (*καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως*), sondern in der schon dem Juden- und Heidentum bekannt gewesenen abgeblaßten negativen Gestalt, hat seinen Grund offenbar in der negativen Einkleidung der apostolischen Forderungen. Das *ἀφ' ὧν διατηροῦντες* hätte bei der positiven Gestaltung der goldenen Regel nicht gebraucht werden können. Ihre negative Form aber, die in der Rede des Jakobus durch ihren nicht stilgerecht sich eingliedernden Imperativ gewisse Schwierigkeiten bereitet, ist hier durch den Infinitiv mit *μή* mit dem andern Infinitiv *ἀπέχεσθαι* aufs beste in Einklang gebracht und in den Tenor des Ganzen zweckmäßig eingeordnet, so daß das *ἀφ' ὧν διατηροῦντες* glatt sich anschließt und nicht nur auf die drei Substantiva *εἰδωλοθύτων, αἵματος* und *πορνείας*, sondern auch auf den Satz: *ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν* ganz von selbst sich zurückbezieht (vgl. S. 143) [1].

1) Bengel hat in seinem Apparatus criticus aus der Verbindung des *μή* mit dem Indicativ, die sich in der Act. 15, 20. 29 vom Cod. Cantabri-

Und doch läßt sich der volle Inhalt der drei Clauseln erst dann würdigen, wenn sie nicht als Einzelgebote, sondern im Zusammenhang betrachtet werden. Die oben erwähnte und unten näher zu behandelnde Deutung der im Aposteldecret genannten Sünden: Götzendienst, Hurerei und Mord als Todsünden (s. u. S. 143ff.), welche die Sünden quantitativ schätzte und nicht qualitativ und darum zu der jüdisch-casuistischen Auffassung der Moral hinüberführte, entsprach nicht der Meinung der Apostel. Mit Recht nennt Tertullian die drei genannten Laster compendia disciplinae (de pud. c. 12), und Augustin sagt im Anschluß an den oben mitgeteilten Text des Decretes (S. 12 No. 21): »Unde nonnulli putant, tria tantum crimina esse mortifera, idololatriam et homicidium et fornicationem .... Quasi non sint mortifera crimina quaecunque alia sunt praeter haec tria, quae a regno dei separant, aut inaniter et fallaciter dictum sit: neque fures neque avari neque ebriosi neque maledici neque rapaces regnum dei possidebunt«. Nicht einzelne große Sünden, sondern das gesamte Gebiet der Sittenlosigkeit haben die Apostel treffen wollen [1], und es konnte in der Tat dieses Gebiet nicht kürzer und treffender zusammengefaßt werden als mit diesen drei Begriffen: εἰδωλολατρεία bezw. εἰδωλόθυτα, auf die sich alle Sünden gegen Gott, πορνεία, auf die sich alle Sünden εἰς τὸ ἴδιον σῶμα (I Kor. 6, 18), αἷμα, auf das sich alle Sünden gegen den Nächsten zurückführen lassen. Eine solche Zusammenfassung lag geborenen Juden besonders nahe. Denn sie waren es nicht nur gewöhnt, unter dem דָּם =

giensis überlieferten goldenen Regel (15, 20: ὅσα μὴ θέλουσιν; 15, 29: ὅσα μὴ θέλετε) findet, schliessen wollen, daß diese in den griechischen Text eines Lukas, der eine solche Verbindung sonst nie anwende, nicht passe, sondern lateinischen Ursprungs und aus dem lateinischen in den griechischen Text übergegangen sei. Aber der Codex Cantabrigiensis kann mit seinen zahllosen Hör- und Schreibfehlern für die Beurteilung solcher Feinheiten nicht geltend gemacht werden, wie denn auch der Text des oben unter No. 13 S. 10 genannten Codex Athous zu Act. 15, 20 u. a. ὅσα μὴ θέλωσιν richtig liest.

1) Auch Steitz, Die Bußdisziplin in der morgenländischen Kirche in den drei ersten Jahrhunderten (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1863. S. 97), weist darauf hin, wie man auch später noch die drei »peccata capitalia« als Gattungsbegriffe behandelte, die eine ganze Reihe von species in sich schlossen.

αἷμα = *φόνος* nach Lev. 19, 16, wie oben gezeigt, alle Verletzungen der Nächstenliebe zu verstehen, sondern sie faßten auch andere Sünden als Ausflüsse der *εἰδωλολατρεία* auf, ja als *εἰδωλολατρεία* selbst. Darum konnte Paulus sagen: *νεκρώσατε ... τὴν πλεονεξίαν ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία* (Kol. 3, 5) oder *τοῦτο γὰρ ἴστε, ὅτι πᾶς ... πλεονέκτης, ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης, οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ* (Eph. 5, 5), darum enthält auch der Talmud Aussprüche wie Balk. Rub. fol. 88, 4: Der Zornige ist wie ein Götzendiener; fol. 142, 1: Wer seinen Reichtum durch Wucher vermehrt, der ist ein Götzendiener; Sota fol. 4, 2: Wenn in einem Menschen der Stolz regiert, so ist er einem Götzendiener gleichzuachten; Mechilta fol. 4, 2: Der Götzendienst gilt ebensoviel als alle übrigen Gebote; R. Samuel ben David: Wer dem Götzendienst ergeben ist, der handelt so, als ob er das ganze Gesetz verleugnet; Schabbath p. 105, 2: Wer seine Kleider im Zorn zerreißt und seine Gefäße im Zorn zerbricht und seine Gelder im Zorn zerstreut, der sei in deinen Augen wie ein Götzendiener; darum war auch den Juden das Wort Justins verständlich: *ὑμεῖς δὲ οὔτε πρὸς θεὸν οὔτε πρὸς τοὺς προφήτας οὔτε πρὸς ἑαυτοὺς φιλίαν ἢ ἀγάπην ἔχοντες οὐδέποτε ἐδείχθητε, ἀλλ' ὡς δείκνυται καὶ εἰδωλολάτραι πάντοτε καὶ φονεῖς τῶν δικαίων εὑρίσκεσθε* (Dial. c. Tryph. c. 93) [1].

Aus alledem wird es evident, wie das außerkanonische Aposteldecret als Ganzes und im einzelnen unbeschadet der Bedeutung, die es für alle Zeiten gewonnen hat, in erster Linie als ein Product seiner Zeit gewertet werden muß und als solches vollauf begriffen werden kann. Das Problem: Ist auf die dem Apostelconcil vorgelegte Frage eine Antwort erteilt worden und welches war ihr Inhalt?, das in den einleitenden Bemerkungen (S. 4) als ungeklärt bezeichnet werden mußte, findet eine durchaus befriedigende Lösung durch das außerkanonische Aposteldecret. Es correspondiert formell mit den dem Apostelconcil gegenüber erhobenen Forderungen der Judenchristen, indem es

statt ihres *δεῖ περιτέμνειν* (Act. 15, 5) das *ἐπάναγκες* des *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος*

---

1) Vgl. auch Didache III, 4: *μὴ γίνου οἰωνοσκόπος, ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν εἰδωλολατρίαν.*

καὶ πορνείας (also der περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ nach Kol. 2, 11),

statt ihres δεῖ τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως (Act. 15, 5) das ἐπάναγκες des διατηρεῖν von den Begierden,

statt ihres δεῖ τῷ ἔθει Μωϋσέως περιπατεῖν (Act. 15, 1 D) das ἐπάναγκες des φέρεσθαι, des ambulare ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι

geltend machte. — Es wird durch die Untersuchung über die am Anfang dieses Paragraphen aufgezeigten drei Gesichtspuncte (s. o. S. 44) sachlich als ein Beschluß herausgestellt, der

auf die Autorität des Herrn sich gründet,

mit der Lehranschauung des Neuen Testamentes übereinstimmt,

der Situation des Apostelconcils in jeder Weise entspricht

und so für geisterfüllte Apostel Jesu Christi als der einzig mögliche zu denken ist. —

Auch die übrigen Schwierigkeiten, die für die Beurteilung der bei dem Concil handelnden Persönlichkeiten und der mit dem Concil zusammenhängenden Episoden durch die kanonische Form des Decretes hervorgerufen worden sind, finden durch das außerkanonische Decret — im Zusammenhalt mit den andern in Act. 15 und Act. 21, 25 auftretenden außerkanonischen Lesarten — ihre Lösung.

Was zunächst den im lukanischen Bericht über das Concil zuerst mit Namen genannten Petrus betrifft, so ist sein von Paulus Gal. 2, 11 ff. geschildertes Verhalten in Antiochien bei der Annahme eines Beschlusses, wie ihn das kanonische Decret enthält, unbegreiflich. Denn wenn der Speiseverkehr zwischen Juden- und Heidenchristen geregelt war, warum hielt Petrus von den gemeinsamen Mahlzeiten mit den Heidenchristen sich zurück, als die Jakobusleute erschienen? warum erwartet er wegen seiner Speisegemeinschaft von diesen Vorwürfe, nachdem Jakobus selbst die getroffene Regelung vorgeschlagen und genehmigt hatte? worin war der durch Paulus ihm gemachte Vorhalt der Heuchelei begründet? Das außerkanonische Decret gibt dieser Episode volle Klarheit. Was Petrus in seiner Rede befürwortet hatte, das war beschlossen worden: Freiheit von allen ceremoniellen Bestimmungen. Diesem Beschluß entsprach Petrus durch die Tat. Er aß mit den Heidenchristen und lebte wie sie (ἐθνικῶς ζῇς Gal.

2, 14), ohne an die mosaischen Vorschriften über den Verkehr mit geborenen Heiden sich zu binden[1].

Jakobus aber war nicht so weit gegangen wie Petrus: er hatte wie nach Gal. 2 so auch nach Act. 15 der paulinischen Anschauung nur im Hinblick auf die Heidenchristen zugestimmt. Es tritt uns in dieser Beziehung bei der Berichterstattung der Apostelgeschichte eine feine Nuance entgegen. Petrus spricht in seiner Rede von »uns«, begreift Juden- und Heidenchristen in eins; Jakobus dagegen gebraucht in seinem Votum nie das Wort: »wir«, sondern redet nur von den *αὐτοί*, behält also sich und den geborenen Juden die volle Geltung des jüdischen Gesetzes vor und tröstet sich damit, daß ja Moses an allen Sabbathen allüberall zur Vorlesung[2] gelange und darum seine Anhänger nicht verlieren werde[3]. Dieser jakobeischen Ansicht gegenüber wagte Petrus seine Überzeugung von der Unverbindlichkeit des Gesetzes auch für die Judenchristen nicht durch die Tat zu vertreten; die Ankunft der Jakobusleute ward ihm der Anlaß, seine Überzeugung zu verleugnen. Paulus zieh ihn also mit vollem Rechte der

---

1) Es stimmen die Grundsätze, auf die sich Paulus Gal. 2, 11 ff. dem Petrus gegenüber als von ihm anerkannte berufen kann, mit der von Petrus nach Act. 15, 7 ff. ausgesprochenen Überzeugung genau überein. Petrus war demnach offenbar schon vor der Berührung mit Paulus für die Heidenmission und die Anerkennung ihrer Berechtigung gewonnen; es läßt sich kaum anders denken, als daß er zu seiner Überzeugung durch ein inneres Erlebnis gelangt ist, dessen Nachhall in Act. 10 zu finden ist.

2) Auffallend ist die paulinische Parallele zu dem jakobeischen: *Μωϋσῆς . . . . . τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος* (Act. 15, 21): *ἡνίκα ἂν ἀναγινώσκηται Μωϋσῆς κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται* (II Kor. 3, 15).

3) So auch Keim, Aus dem Urchristentum IV. S. 85. Jakobus will in seiner Rede »keine Belästigung für die Neubekehrten, er will aber, wie man jetzt fast allgemein anerkennt, die Autorität des Moses im jüdischen Gebiet überall ausdrücklich aufrecht erhalten.« Wie lange diese jakobeische Auffassung von der Unvergänglichkeit des Mosaismus nachwirkte, zeigen die Recognitionen IV, 5: »Est ergo proprii muneris a deo concessi Hebraeis, ut Moysi credant, gentibus autem, ut Jesum diligant . . . . . Debet autem is qui ex gentibus est et ex deo habet, ut diligat Iesum, proprii habere propositi, ut credat Moysi. Et rursus Hebraeus qui ex deo habet, ut credat Moysi, habere debet et ex proposito suo, ut credat in Jesum, ut unusquisque eorum habens in se aliud divini muneris, aliud propriae industriae, sit ex utroque perfectus.«

Heuchelei, und es wird so verständlich, warum er von den φύσει Ἰουδαῖοι (Gal. 2, 15) spricht und seinem Mitapostel vorhält: εἰ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω (Gal. 2, 18). Denn das hat Petrus getan. Er hat zuerst geholfen, die Ceremonialgesetze aufzuheben, aber sie dann wieder den Jakobusleuten gegenüber für giltig erklärt und somit sich selbst als einen Juden documentiert, der durch seine Speisegemeinschaft mit den Heiden einer Gesetzesübertretung sich schuldig gemacht. — Dieselbe Haltung, welche die Jakobusleute von Petrus gefordert hatten, riet Jakobus selbst nach Act. 21, 25 dem Judenchristen Paulus an. Dieser Vers bleibt nach dem kanonischen Texte völlig dunkel. Enthält doch der Context die Anschuldigung, daß Paulus Juden in die christliche Gemeinde aufnehme, ohne von ihnen die Beobachtung des Gesetzes und die Beschneidung ihrer Kinder zu fordern. Um dieses Gerücht zu entkräften, soll Paulus das von Jakobus vorgeschlagene Gelübde übernehmen und so beweisen, daß er für sich und die Judenchristen die Verbindlichkeit des Gesetzes anerkenne (v. 24b). περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν — so heißt es nun weiter v. 25 — ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν κρίναντες φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τό τε εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν. Was soll dieser Satz hier bedeuten? Was will hier dieser Hinweis auf die vier Clauseln, die den Heidenchristen auferlegt sein sollen, hier, wo es sich nur um die Judenchristen handelt? Der außerkanonische Text, von dem auch Holtzmann[1] sagt, daß er hier deutlicher sei, macht den 25. Vers erst erklärlich: περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν οὐδὲν ἔχουσι λέγειν πρός σε· ἡμεῖς γὰρ ἀπεστείλαμεν κρίνοντες μηδὲν τοιοῦτον τηρεῖν αὐτοὺς εἰ μὴ φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τὸ εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πορνείαν. Hiernach erhob man, das will Jakobus betonen, gegen Paulus Vorwürfe nur wegen der getauften Juden, nicht wegen der neubekehrten Heiden; die Frage wegen der letzteren ist längst entschieden: sie brauchen die ceremoniellen Bestimmungen des Gesetzes nicht zu erfüllen; nur die geborenen Juden sind auch nach ihrem Übertritt zum Christentum zur Beobachtung des Gesetzes verpflichtet, eine Anschauung, die der Act. 15 und Gal. 2, 11 ff. hervortretenden Stellung des Jakobus aufs genaueste entspricht,

1) Holtzmann, Handcommentar z. d. St.

obwohl sie von Lukas hier auf Grund der Wirquelle, also einer anderen als der Act. 15 fließenden Quellenschrift, zur Darstellung gebracht ist.

Es geht daher aus der Apostelgeschichte (namentlich nach dem außerkanonischen Text von Act. 21, 25) viel klarer als aus dem beiläufigen Bericht des Galaterbriefes hervor, daß alle Verschiedenheiten zwischen der jakobeischen Auffassung und der paulinischen Anschauung von der Unverbindlichkeit des Gesetzes für Heiden- und Judenchristen[1] durch das Apostelconcil noch nicht ausgeglichen waren. Aber zu der Folgerung, daß »Paulus nicht das erreicht, was er gewünscht hatte«[2], gibt der Bericht der Acta nach dem außerkanonischen Texte durchaus keine Veranlassung. Im Gegenteil, Paulus hatte alles erreicht, was ihm am Herzen lag. Denn die unentschieden gebliebene Frage über die Stellung der Judenchristen zu dem Gesetz stand weder nach dem paulinischen noch nach dem lukanischen Berichte auf der Tagesordnung des Concils, sie ward mit keinem Worte gestreift. Hier handelte es sich nur um die Heidenchristen und ihr Verhältnis zu Moses. Und in diesem Puncte befand sich Paulus sowohl nach Gal. 2 als nach Act. 15 im Gegensatz nur zu den pharisäischen *ψευδάδελφοι*, nicht zu den *στῦλοι*, auch nicht zu den Gal. 2, 11 ff. auftretenden Jakobusleuten, — eine Tatsache, die gleichfalls wieder durch den außerkanonischen Text von Act. 15 heller beleuchtet wird als durch den kanonischen. Denn während einerseits nach dem kanonischen Texte Paulus in Jerusalem nur als objectiver Berichterstatter aufzutreten scheint, wird nach dem außerkanonischen Text sein prinzipieller Gegensatz gegen die nicht erst in Jerusalem, sondern schon in Antiochien auftretenden Sendlinge der früheren Pharisäer von Anfang an deutlich markiert (v. 2 D: *ἔλεγεν γὰρ ὁ Παῦλος μένειν οὕτως καθὼς ἐπίστευσαν διισχυριζόμενος*); und währenderseits

1) Die Act. 21 berichtete Nachgiebigkeit des Paulus gegen den Vorschlag des Jakobus, die von der einstmaligen Zweideutigkeit des Petrus weit entfernt war, in ihren geschichtlichen Folgen aber für Paulus verhängnisvoll werden sollte, entspricht einem Charakterzug des Apostels, wie er bei den in entscheidungsvollen Geisteskämpfen stehenden kraftvollen Persönlichkeiten öfters beobachtet wird und gerade bei ihnen psychologisch leicht zu begreifen ist.

2) Wieseler, Galaterbrief. S. 185.

der kanonische Text von der jerusalemischen Gemeinde und ihren Führern nur berichtet, daß sie Paulus und seine Begleiter aufgenommen hätten, bezeichnet der außerkanonische Text diese Aufnahme als eine freundliche (Act. 15, 4 D: *παρεδόθησαν* [Schreibfehler für *παρεδέχθησαν*] *μέγως ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας*), wie er auch von der allseitigen Zustimmung zu erzählen weiß, welche die in paulinischem Sinn und Geist gehaltene Rede des Petrus gefunden habe (Act. 15, 11 D: *συνκατατεθεμένων δὲ τῶν πρεσβυτέρων τοῖς ὑπὸ τοῦ Πέτρου εἰρημένοις*): also Gal. 2 ebenso wie Act. 15 D gegensätzliche Stellung Pauli zu den *ψευδάδελφοι* und freundliche Beziehungen zwischen Paulus und den *στῦλοι*.

Wenn nun nach Gal. 2 diese freundlichen Beziehungen zu einer von Jakobus gebilligten Verabredung zwischen Paulus und Petrus über das Missionsgebiet sich verdichteten, so war eine solche Verabredung gar nicht möglich ohne das Einverständnis der *στῦλοι* mit der von Paulus beobachteten Missionspraxis. Denn wenn jene die paulinische Auffassung von der Unverbindlichkeit des Ceremonialgesetzes für die Heidenchristen nicht gebilligt hätten, so würden sie zwar nicht imstande gewesen sein, die Wirksamkeit Pauli unter den Heiden zu hindern, eine Einwilligung dazu aber nimmermehr feierlich erteilt haben. Diese Einwilligung also ist nur denkbar, wenn über die aufgeworfene und auf dem Apostelconcil behandelte Frage eine Antwort gegeben und eine Einigung erzielt war. Und das war der Fall. Der zunächst den um Antiochien wohnenden Heidenchristen mitgeteilte und nach Act. 15, 41 D; 16, 4; 21, 25 für alle Heidenchristen bestimmte (Act. 15, 23: *οἱ ἀπόστολοι . . . . ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἐθνῶν χαίρειν*) Entscheid, der die Freiheit vom Ceremonialgesetz und die Gebundenheit an das Moralgesetz statuierte, war für Paulus nicht etwa eine *προσανάθεσις* (Gal. 2, 6), sondern im Gegenteil eine Bestätigung seiner Lehre und seiner Praxis, eine Antwort, wie er sie besser sich nicht hätte wünschen können, und es ist nicht verwunderlich, daß er auf seiner zweiten Missionsreise den Gemeinden ein Decret überbrachte, das seiner Stellung eine mächtige Stütze zu verleihen geeignet war[1].

1) Daß Paulus keine Veranlassung hatte, die apostolische Beschlußfassung über das Verhältnis der Heidenchristen zu dem mosaischen Gesetz in einer Ausführung darzulegen, die wie Gal. 1. 2 der Begründung seiner apostolischen Autorität gewidmet war, ist wiederholt ausgesprochen worden

Zur bequemeren Prüfung der im Vorstehenden geschehenen Bezugnahmen auf den außerkanonischen Text des lukanischen

und wird durch den außerkanonischen Text des Aposteldecrets noch viel verständlicher (vgl. auch Harnack, Sitzungsberichte der Kgl. Akad. der Wissensch. zu Berlin 1899. S. 150 ff.). Gleichwohl klingt die Entscheidung des Apostelconcils in dem: *ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλλην ὤν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι* (2,3) deutlich genug durch. Aber auch die in der Tat auffallende — durch die Tübinger Schule in scharfe Beleuchtung gestellte — Tatsache, daß Lukas in der Apostelgeschichte eine große Anzahl wichtiger Ereignisse mit Stillschweigen übergeht, verliert einen großen Teil ihrer Bedeutung, wenn man eine rein schriftstellerische Gewohnheit in Betracht zieht, die Lukas bei Abfassung seiner beiden Schriften beobachtet hat, nämlich das »Gesetz der Sparsamkeit«. Der Entdecker dieses Gesetzes, der Tübinger Storr, hat in seiner Schrift »Über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis 1786«. (S. 274—278) überzeugend dargetan, daß Lukas »eben, weil er so vieles (zu dem ihm vorliegenden Marcusevangelium) hinzuzufügen hatte«, darauf sehen mußte »für seine eigenen Nachrichten hinlänglichen Platz zu gewinnen«, daß er darum eine größere Anzahl von Begebenheiten in viel kürzerer Form als Marcus berichtet (vgl. z. B. Lc. 3, 19b. 20 mit Mc. 6, 17—20 und Mt. 14, 3—5; Lc. 19, 45. 46 mit Mc. 11, 15—17 und Mt. 21, 12. 13) und zahlreiche Ereignisse mit völligem Stillschweigen übergeht (das auffallendste Beispiel findet sich zwischen Lc. 9, 17 und 18, wo Lukas den ganzen Mc. 6,45—8,26. Mt. 14,22—16,12 zu findenden Abschnitt wegläßt, ohne diese Weglassung auch nur mit einem Worte anzudeuten). »Vornehmlich«, sagt Storr, »scheint er sich zum Gesetz gemacht zu haben, unter zwo ähnlichen Begebenheiten, die er, um des Raumes willen, nicht beide zumal erzählen konnte, immer diejenige wegzulassen, welche man auch bei Marcus lesen konnte, und dafür die andere nachzutragen, die er durch mündliche Nachricht in Palästina erfahren hat«. Hätte man dieses Gesetz der Sparsamkeit, das für Lukas auch die Veranlassung seiner zahlreichen Textkürzungen geworden ist (vgl. A. Resch, Außerkanon. Paralleltexte zu den Evang. III, 838—842) und wahrscheinlich in dem Raumzwang der in einer bestimmten Größe ausgegebenen Papyrusrollen seinen Grund hatte (vgl. Birt, Das antike Buchwesen 1882; A. Rüegg, Die Lukasschriften und der Raumzwang des antiken Buchwesens. Theol. St. und Krit. 1896. I, 95—101), auch auf die Apostelgeschichte angewendet, bei deren Abfassung Lukas sicherlich unter noch größerer Stofffülle litt als bei der Composition seines ersten Werkes, so würde man einen Schriftsteller, der in seinem Evangelium Doubletten absichtlich vermeidet, nicht der Erdichtung von Doubletten für seine Acta geziehen, so würde man in seinem Stillschweigen über wichtige Geschehnisse der apostolischen Zeit nicht bloße Tendenz gefunden haben. Jedenfalls ist dieses Gesetz der Sparsamkeit geeignet, auch die Lücken in dem lukanischen Bericht über das Apostelconcil bei seinem Interesse für »öffentliche Szenen und Abschluß« (Holtzmann, s. o. S. 2) begreiflicher zu machen.

Berichtes über das Apostelconcil ist das ganze Capitel Act. 15 nach dem Codex Cantabrigiensis mit seinen Schreibfehlern, aber unter Anwendung der accentuierten, Schreibweise im folgenden zum Abdruck gebracht und unter Hervorhebung aller seiner Varianten[1] dem kanonischen Text nach Nestles Novum Testamentum Graece gegenübergestellt[2]. Eine Zusammenstellung der (unwesentlichen) Varianten innerhalb dieses außerkanonischen Textes findet sich bei Blass und Hilgenfeld (s. o. S. 18).

Der außerkanonische Text des Codex Cantabrigiensis zu Act. 15.

Außerkanonischer Text.	Kanonischer Text.
1. *καί τινες κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ιουδαίας ἐδίδασκον*	1. *καί τινες κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἐδίδασκον τοὺς*

1) Die Auslassungen des Cod. D sind durch Puncte kenntlich gemacht.

2) Unter diesen Varianten seien folgende hervorgehoben:

1. Die Identität der Sendlinge aus Judäa, die v 1 auftreten, mit den v 5 namhaft gemachten *τινὲς ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες* wird als selbstverständlich vorausgesetzt. (Noch deutlicher tritt diese Identität nach dem Mailänder Codex 137, Thomas mg. und Codd. *ια* des Rob. Stephanus entgegen, die den ersten Vers in folgender Fassung lesen: *καί τινες κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας τῶν πεπιστευκότων ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων κτλ.*).

2. Diese Sendlinge fordern von Anfang an nicht nur die Beschneidung, sondern auch die Beobachtung der übrigen Bestimmungen des mosaischen Gesetzes (v 1).

3. Paulus beruhigt die Heidenchristen und bestärkt sie, *μένειν οὕτως καθὼς ἐπίστευσαν* (v 2).

4. Die Sendlinge — und nicht die Gemeinde von Antiochien — veranlassen die Abordnung einer Gesandtschaft nach Jerusalem zu dem ausgesprochenen Zwecke: *ὅπως κριθῶσιν ἐπ' αὐτοῖς περὶ τοῦ ζητήματος τούτου* (v 2).

5. Die Gesandtschaft aus Antiochien wird in Jerusalem freundlich aufgenommen (v 4).

6. Die *πρεσβύτεροι* erklären zu der petrinischen Rede ihre Zustimmung (v 11).

7. Paulus und Silas übergeben die *ἐντολαὶ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων* nicht erst — wie es von dem kanonischen Text Act. 16, 4 berichtet wird — den Gemeinden in Lykaonien, sondern auch schon denen in Syrien und Cilicien (v 41).

τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε καὶ τῷ ἔθει .. μωσέως περιπατῆτε, οὐ δύνασθε σωθῆναι.

2. γενομένης δὲ ἐκτάσεως καὶ ζητήσεως οὐκ ὀλίγης τῷ παύλῳ καὶ . . βαρνάβᾳ σὺν αὐτοῖς· ἔλεγεν γὰρ ὁ παῦλος μένειν οὕτως καθὼς ἐπίστευσαν διισχυριζόμενος. οἱ δὲ ἐληλυθότες ἀπὸ ἱερουσαλὴμ παρήγγειλαν αὐτοῖς τῷ παύλῳ καὶ βαρνάβᾳ καί τισιν ἄλλοις ἀναβαίνειν πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους εἰς ἱερουσαλήμ, ὅπως κριθῶσιν ἐπ᾽ αὐτοῖς περὶ τοῦ ζητήματος τούτου.

3. οἱ μὲν οὖν προπεμφθέντες ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας διήρχοντο τήν τε φοινίκην καὶ τὴν σαμαρίαν ἐκδιηγούμενοι τὴν ἐπιστροφὴν τῶν ἐθνῶν, καὶ ἐποίουν χαρὰν μεγάλην πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς.

4. παραγενόμενοι δὲ εἰς ἱερουσαλὴμ παρεδόθησαν μέγως ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων, ἀπηγγείλαντες ὅσα ἐποίησεν ὁ θς μετ᾽ αὐτῶν. οἱ δὲ παραγγείλαντες αὐτοῖς ἀναβαίνειν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους

5. ἐξανέστησαν . . λέγοντές τινες . . ἀπὸ τῆς ἐρέσεως τῶν φαρισαίων πεπιστευκότες . . ., ὅτι δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παρ-

ἀδελφοὺς ὅτι ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι.

2. γενομένης δὲ στάσεως καὶ ζητήσεως οὐκ ὀλίγης τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρνάβᾳ πρὸς αὐτούς,

ἔταξαν ἀναβαίνειν Παῦλον καὶ Βαρνάβαν καί τινας ἄλλους ἐξ αὐτῶν πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους εἰς Ἱερουσαλὴμ περὶ τοῦ ζητήματος τούτου.

3. οἱ μὲν οὖν προπεμφθέντες ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας διήρχοντο τήν τε Φοινίκην καὶ Σαμαρίαν ἐκδιηγούμενοι τὴν ἐπιστροφὴν τῶν ἐθνῶν, καὶ ἐποίουν χαρὰν μεγάλην πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς.

4. παραγενόμενοι δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ παρεδέχθησαν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων, ἀνήγγειλάν τε ὅσα ὁ θεὸς ἐποίησεν μετ᾽ αὐτῶν.

5. ἐξανέστησαν δέ τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες, λέγοντες ὅτι δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παρ-

αγγέλλειν δὲ τηρεῖν τὸν νόμον μωσέως.	*αγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως.*
6. *συνήχθησαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ . . πρεσβύτεροι ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου.*	6. *συνήχθησαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου.*
7. *πολλῆς δὲ συνζητήσεως γενομένης ἀνέστ.σεν ἐν πνι πέτρος καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἄνδρες ἀδελφοί, ὑμεῖς ἐπίστασθαι ὅτι ἀφ᾽ ἡμερῶν ἀρχαίων . . ἡμεῖν ὁ θς ἐξελέξατο διὰ . . στόματός μου ἀκοῦσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι.*	7. *πολλῆς δὲ ζητήσεως γενομένης ἀναστὰς Πέτρος εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἄνδρες ἀδελφοί, ὑμεῖς ἐπίστασθε ὅτι ἀφ᾽ ἡμερῶν ἀρχαίων ἐν ὑμῖν ἐξελέξατο ὁ θεὸς διὰ τοῦ στόματός μου ἀκοῦσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι.*
8. *ὁ δὲ καρδιογνώστης ὁ θς ἐμαρτύρησεν αὐτοῖς δοὺς ἐπ᾽ αὐτοὺς τὸ πνα τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμεῖν,*	8. *καὶ ὁ καρδιογνώστης θεὸς ἐμαρτύρησεν αὐτοῖς δοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμῖν,*
9. *καὶ οὐδὲν διέκρεινεν μεταξὺ ἡμῶν . . καὶ αὐτῶν, τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν.*	9. *καὶ οὐθὲν διέκρινεν μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν, τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν.*
10. *νῦν οὖν τί πιράζετε τὸν θν ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν, ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι;*	10. *νῦν οὖν τί πειράζετε τὸν θεόν, ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν, ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι;*
11. *ἀλλὰ διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυ ιηυ χρυ πιστεύσομεν σωθῆναι, καθ᾽ ὃν τρόπον κἀκεῖνοι. συγκατατεθεμένων δὲ τῶν πρεσβυτέρων τοῖς ὑπὸ τοῦ πέτρου εἰρημένοις*	11. *ἀλλὰ διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι, καθ᾽ ὃν τρόπον κἀκεῖνοι.*
12. *ἐσείγησεν . . πᾶν τὸ πλῆθος καὶ ἤκουον βαρνάβαν καὶ παῦλον ἐξηγούμενοι ὅσα ἐποίησεν ὁ θς σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσιν δι᾽ αὐτῶν.*	12. *ἐσίγησεν δὲ πᾶν τὸ πλῆθος καὶ ἤκουον Βαρνάβα καὶ Παύλου ἐξηγουμένων ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσιν δι᾽ αὐτῶν.*

13. μετὰ δὲ τὸ σειγῆσαι αὐτοὺς ἀναστὰς ἰάκωβος εἶπεν· ἄνδρες ἀδελφοί, ἀκούσατέ μου.

14. συμεὼν ἐξηγήσατο καθὼς πρῶτον ὁ θς ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

15. καὶ οὕτως συνφωνήσουσιν οἱ λόγοι τῶν προφητῶν, καθὼς γέγραπται·

16. μετὰ δὲ ταῦτα ἐπιστρέψω καὶ ἀνοικοδομήσω τὴν σκηνὴν δαυεὶδ τὴν πεπτωκυῖαν, καὶ τὰ κατεσκαμμένα αὐτῆς ἀνοικοδομήσω καὶ ἀνορθώσω αὐτήν,

17. ὅπως ἂν ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων τὸν θν, καὶ πάντα τὰ ἔθνη, ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς, λέγει κς, ποιήσει ταῦτα.

18. γνωστὸν ἀπ' αἰῶνός ἐστιν τῷ κῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ.

19. διὸ ἐγὼ κρείνω μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θν,

20. ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ αἵματος, καὶ ὅσα μὴ θέλουσιν ἑαυτοῖς γείνεσθαι, ἑτέροις μὴ ποιεῖτε.

21. μωϋσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν ἔχει τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγεινωσκόμενος.

13. μετὰ δὲ τὸ σιγῆσαι αὐτοὺς ἀπεκρίθη Ἰάκωβος λέγων· ἄνδρες ἀδελφοί, ἀκούσατέ μου.

14. Συμεὼν ἐξηγήσατο καθὼς πρῶτον ὁ θεὸς ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

15. καὶ τούτῳ συμφωνοῦσιν οἱ λόγοι τῶν προφητῶν, καθὼς γέγραπται·

16. μετὰ ταῦτα ἀναστρέψω καὶ ἀνοικοδομήσω τὴν σκηνὴν Δαυεὶδ τὴν πεπτωκυῖαν, καὶ τὰ κατεστραμμένα αὐτῆς ἀνοικοδομήσω καὶ ἀνορθώσω αὐτήν,

17. ὅπως ἂν ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων τὸν κύριον, καὶ πάντα τὰ ἔθνη ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς, λέγει κύριος ποιῶν ταῦτα

18. γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος.

19. διὸ ἐγὼ κρίνω μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν,

20. ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος.

21. Μωϋσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος.

22. τότε ἐδόξασεν τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἐκλεξαμένους ἄνδρας ἐξ αὐτῶν πέμψαι εἰς ἀντιόχειαν σὺν . . παύλῳ καὶ βαρνάβᾳ, ἰούδαν τὸν καλούμενον βαραββᾶν καὶ σείλαν, ἄνδρας ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς, γράψαντες ἐπιστολὴν διὰ χειρὸς αὐτῶν περιέχουσαν τάδε·

22. τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἐκλεξαμένους ἄνδρας ἐξ αὐτῶν πέμψαι εἰς Ἀντιόχειαν σὺν τῷ Παύλῳ καὶ Βαρνάβᾳ, Ἰούδαν τὸν καλούμενον Βαρσαββᾶν καὶ Σίλαν, ἄνδρας ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς, γράψαντες διὰ χειρὸς αὐτῶν·

23. οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοὶ τοῖς κα.. τὴν ἀντιόχειαν καὶ συρείαν καὶ κιλ..είαν τοῖς ἐξ ἐθνῶν ἀδελφοῖς χαίρειν.

23. οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοὶ τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἐθνῶν χαίρειν.

24. ἐπειδὴ ἠκούσαμεν ὅτι τινὲς ἐξ ἡμῶν ἐξελθόντες ἐξετάραξαν ὑμᾶς λόγοις ἀνασκευάζοντες τὰς ψυχὰς ὑμῶν οἷς οὐ διεστειλόμεθα,

24. ἐπειδὴ ἠκούσαμεν ὅτι τινὲς ἐξ ἡμῶν ἐξελθόντες ἐτάραξαν ὑμᾶς λόγοις ἀνασκευάζοντες τὰς ψυχὰς ὑμῶν, οἷς οὐ διεστειλάμεθα,

25. ἔδοξεν ἡμεῖν γενομένοις ὁμοθυμαδόν, ἐκλεξαμένους ἄνδρας πέμψαι πρὸς ὑμᾶς σὺν τοῖς ἀγαπητοῖς ὑμῶν βαρνάβᾳ καὶ παύλῳ,

25. ἔδοξεν ἡμῖν γενομένοις ὁμοθυμαδόν, ἐκλεξαμένοις ἄνδρας πέμψαι πρὸς ὑμᾶς σὺν τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν Βαρνάβᾳ καὶ Παύλῳ,

26. ἀνθρώποις παραδεδωκάσιν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυ ἡμῶν ιηυ χυ εἰς πάντα πειρασμόν.

26. ἀνθρώποις παραδεδωκόσι τὰς ψυχὰς αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

27. ἀπεστάλκαμεν οὖν ἰούδαν καὶ σίλαν καὶ αὐτοὺς διὰ λόγου ἀπαγγελοῦντας ταῦτα.

27. ἀπεστάλκαμεν οὖν Ἰούδαν καὶ Σίλαν καὶ αὐτοὺς διὰ λόγου ἀπαγγέλλοντας τὰ αὐτά.

28. ἔδοξεν γὰρ τῷ ἁγίῳ πνι καὶ ἡμεῖν μηδὲν πλεῖον ἐπιτίθεσθαι ἡμεῖν βάρος πλὴν τούτων . . ἐπάναγκες,

28. ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες,

29. ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πορ-

29. ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ

νείας, καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γείνεσθαι, ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν· ἀφ' ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξατε, φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνι. ἔρρωσθε.

30. οἱ μὲν οὖν ἀπολυθέντες ἐν ἡμέραις ὀλίγαις κατῆλθον εἰς ἀντιόχειαν καὶ συνάγοντες τὸ πλῆθος ἐπέδωκαν τὴν ἐπιστολήν.

31. ἀναγνόντες δὲ ἐχάρησαν ἐπὶ τῇ παρακλήσει.

32. ἰούδας δὲ καὶ σείλας, καὶ αὐτοὶ προφῆται ὄντες, πλήρεις πνς ἁγίου διὰ λόγου . . . παρεκάλεσαν τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ἐπεστήριξαν·

33. ποιήσαντες δὲ χρόνον ἀπελύθησαν μετ' εἰρήνης ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν πρὸς τοὺς ἀποστείλαντας αὐτούς.

34. ἔδοξε δὲ τῷ σείλεα ἐπιμεῖναι αὐτούς· μόνος δὲ ἰούδας ἐπορεύθη.

35. ὁ δὲ παῦλος καὶ βαρνάβας διέτρειβον ἐν ἀντιοχείᾳ, διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι καὶ μετὰ . . ἑτέρων πολλῶν τὸν λόγον τοῦ . . .

36. μετὰ δέ τινας ἡμέρας εἶπεν ὁ παῦλος πρὸς βαρνάβαν· ἐπιστρέψαντες δὴ ἐπισκεψώμεθα τοὺς ἀδελφοὺς τοὺς κατὰ πᾶσαν πόλιν ἐν οἷς κατηγγείλαμεν τὸν λόγον τοῦ κυ, πῶς ἔχουσιν.

37. βαρνάβας δὲ ἐβουλεύετο

πορνείας· ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε. ἔρρωσθε.

30. οἱ μὲν οὖν ἀπολυθέντες κατῆλθον εἰς Ἀντιόχειαν καὶ συναγαγόντες τὸ πλῆθος ἐπέδωκαν τὴν ἐπιστολήν.

31. ἀναγνόντες δὲ ἐχάρησαν ἐπὶ τῇ παρακλήσει.

32. Ἰούδας δὲ καὶ Σίλας, καὶ αὐτοὶ προφῆται ὄντες, διὰ λόγου πολλοῦ παρεκάλεσαν τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ἐπεστήριξαν·

33. ποιήσαντες δὲ χρόνον ἀπελύθησαν μετ' εἰρήνης ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν πρὸς τοὺς ἀποστείλαντας αὐτούς.

35. Παῦλος δὲ καὶ Βαρνάβας διέτριβον ἐν Ἀντιοχείᾳ, διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι μετὰ καὶ ἑτέρων πολλῶν τὸν λόγον τοῦ κυρίου.

36. μετὰ δέ τινας ἡμέρας εἶπεν πρὸς Βαρνάβαν Παῦλος· ἐπιστρέψαντες δὴ ἐπισκεψώμεθα τοὺς ἀδελφοὺς κατὰ πόλιν πᾶσαν ἐν αἷς κατηγγείλαμεν τὸν λόγον τοῦ κυρίου, πῶς ἔχουσιν.

37. Βαρνάβας δὲ ἐβούλετο

συνπαραλαβεῖν . . ἰωάνην τὸν ἐπικαλούμενον μάρκον·

38. παῦλος δὲ οὐκ ἐβούλετο λέγων, τὸν ἀποστήσαντα ἀπ᾽ αὐτῶν ἀπὸ παμφυλίας καὶ μὴ συνελθόντα . . . εἰς τὸ ἔργον εἰς ὃ ἐπέμφθησαν, τοῦτον μὴ εἶναι σὺν αὐτοῖς.

39. ἐγένετο δὲ παροξυσμός, ὥστε ἀποχωρισθῆναι αὐτοὺς ἀπ᾽ ἀλλήλων· τότε βαρνάβας παραλαβὼν τὸν μάρκον ἔπλευσεν εἰς κύπρον.

40. παῦλος δὲ ἐπιδεξάμενος σείλαν ἐξῆλθεν παραδοθεὶς τῇ χάριτι . . κυ ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν·

41. διήρχετο δὲ τὴν συρίαν καὶ τὴν κιλικίαν ἐπιστηρίζων τὰς ἐκκλησίας, παραδιδοὺς τὰς ἐντολὰς τῶν πρεσβυτέρων.

συνπαραλαβεῖν καὶ τὸν Ἰωάνην τὸν καλούμενον Μάρκον·

38. Παῦλος δὲ ἠξίου, τὸν ἀποστάντα ἀπ᾽ αὐτῶν ἀπὸ Παμφυλίας καὶ μὴ συνελθόντα αὐτοῖς εἰς τὸ ἔργον, μὴ συνπαραλαμβάνειν τοῦτον.

39. ἐγένετο δὲ παροξυσμός, ὥστε ἀποχωρισθῆναι αὐτοὺς ἀπ᾽ ἀλλήλων, τόν τε Βαρνάβαν παραλαβόντα τὸν Μάρκον ἐκπλεῦσαι εἰς Κύπρον.

40. Παῦλος δὲ ἐπιλεξάμενος Σίλαν ἐξῆλθεν, παραδοθεὶς τῇ χάριτι τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν·

41. διήρχετο δὲ τὴν Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἐπιστηρίζων τὰς ἐκκλησίας.

---

§ 4. Das außerkanonische Aposteldecret und seine Nachwirkungen.

1. Die Einwirkung des außerkanonischen Decretes auf die formulierte Sittenlehre des Neuen Testaments.

Es ist in der neuesten Zeit die Vermutung zu wiederholtem Ausdruck gebracht worden, daß gewisse Partien der neutestamentlichen Schriften auf formulierte — den Gemeinden feierlich übergebene — Überlieferungen (παραδόσεις) gegründet seien, die sich auf die evangelische Geschichte (wie I Kor. 11, 23; 15, 3), auf das kirchliche Gemeindeleben (wie I Kor. 11, 2) und vor allem auf das sittliche Leben und den christlichen Wandel er-

streckt hätten. Weizsäcker[1] z. B. redet von einer »christlichen Halacha«, die Röm. 6, 17; 16, 17; II Thess. 2, 15; I Kor. 4, 17 f. zu erkennen sei, Wernle[2] nimmt an, daß die zahlreichen neutestamentlichen Lasterkataloge auf eine formulierte Tradition zurückgeführt werden könnten, und A. Seeberg[3] hat dieser Frage eine umfangreiche Untersuchung gewidmet, in der er einen aus einer Sittenlehre und einer Glaubensformel bestehenden »Katechismus der Urchristenheit« zu umgrenzen und in seiner Bedeutung zu würdigen unternommen hat.

Was die uns hier interessierende Frage wegen einer schriftlichen Sittenlehre des NT betrifft, so kann das von Seeberg beigebrachte Material nicht unwesentlich vermehrt werden, und es seien zunächst diejenigen Stellen, die etwa eine formulierte Sittenlehre voraussetzen oder andeuten könnten, im folgenden zusammengestellt.

I Thess. 4, 1. 2. 3. 6: *λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ . . . οἴδατε γάρ, τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν . . ., καθὼς καὶ προείπαμεν ὑμῖν καὶ διεμαρτυράμεθα.*

II Thess. 2, 15: *ἄρα οὖν, ἀδελφοί, στήκετε, καὶ κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε, εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν.*

II Thess. 3, 6: *παραγγέλλομεν δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, στέλλεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ παντὸς ἀδελφοῦ ἀτάκτως περιπατοῦντος, καὶ μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβοσαν παρ' ἡμῶν.*

I Kor. 4, 17: *διὰ τοῦτο ἔπεμψα ὑμῖν Τιμόθεον . . ., ὃς ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ, καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω.*

Gal. 5, 19 ff.: *φανερὰ δέ ἐστιν τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινά ἐστιν μοιχεία, πορνεία κτλ. . . . ., ἃ προλέγω ὑμῖν, καθὼς προεῖπον, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν.*

---

1) Weizsäcker, Das Apostolische Zeitalter. 1892. S. 594. (560).
2) Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus. 1897. S. 129—132.
3) A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit. 1903. S. 1—44.

Gal. 6, 16: *ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν, εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ.*

Röm. 6, 17: *χάρις δὲ τῷ θεῷ, ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας, ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς.*

Röm. 16, 17: *παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, σκοπεῖν τοὺς τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα παρὰ τὴν διδαχήν, ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε, ποιοῦντας.*

Kol. 2, 6. 7. *ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε, ἐρριζωμένοι ... ἐν αὐτῷ καὶ βεβαιούμενοι τῇ πίστει, καθὼς ἐδιδάχθητε.*

Eph. 4, 17. 20—22. *τοῦτο οὖν λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ, μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν καθὼς καὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη . . . ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν, εἴ γε αὐτὸν ἠκούσατε καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε, καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ, ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον κτλ.*

Phil. 4, 8. 9: *ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἁγνά, ὅσα προσφιλῆ, ὅσα εὔφημα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε. ἃ καὶ ἐμάθετε καὶ παρελάβετε καὶ ἠκούσατε καὶ εἴδετε ἐν ἐμοί, ταῦτα πράσσετε.*

I Tim. 1, 9. 10: *εἰδὼς τοῦτο ὅτι δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις, ἀσεβέσι καὶ ἁμαρτωλοῖς, ἀνοσίοις καὶ βεβήλοις, πατρολῴαις καὶ μητρολῴαις, ἀνδροφόνοις .... καὶ εἴ τι ἕτερον τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται.*

I Tim. 4, 6: *ταῦτα ὑποτιθέμενος τοῖς ἀδελφοῖς καλὸς ἔσῃ διάκονος Χριστοῦ Ἰησοῦ, ἐντρεφόμενος τοῖς λόγοις τῆς πίστεως καὶ τῆς καλῆς διδασκαλίας ἣ παρηκολούθηκας.*

I Tim. 6, 3: *εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ καὶ μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσιν λόγοις, τοῖς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ, τετύφωται.*

I Tim. 6, 13. 14: *παραγγέλλω σοι . . . τηρῆσαί σε τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον, ἀνεπίλημπτον.*

Tit. 2, 1: *σὺ δὲ λάλει ἃ πρέπει τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ.*

Tit. 2, 10: *πᾶσαν πίστιν ἐνδεικνυμένους ἀγαθήν, ἵνα τὴν διδασκαλίαν τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ κοσμῶσιν ἐν πᾶσιν.*

II Petr. 2, 21: *κρεῖττον γὰρ ἦν αὐτοῖς, μὴ ἐπεγνωκέναι*

τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης ἢ ἐπιγνοῦσιν ὑποστρέψαι ἐκ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἁγίας ἐντολῆς.

II Petr. 3, 2: μνησθῆναι .... τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος.

I Ioh. 2, 7: οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ἀλλ' ἐντολὴν παλαιὰν ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς· ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε.

I Ioh. 3, 11: ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία, ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους.

II Ioh. 6: αὕτη ἡ ἐντολή ἐστιν, καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῆτε.

Apok. 3, 3: μνημόνευε οὖν πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας, καὶ τήρει καὶ μετανόησον.

Mit verschiedenen Termini werden die in Frage stehenden Überlieferungen bezeichnet:

παράδοσις	(II Thess. 3, 6),
παραδόσεις	(II Thess. 2, 15),
διδαχή[1]	(Röm. 16, 17),
τύπος διδαχῆς	(Röm. 6, 17),
διδασκαλία	(I Tim. 1, 10; 4, 6; 6, 3; Tit. 2, 1. 10),
ἀγγελία, παραγγελίαι	(I Joh. 3, 11, I Thess. 4, 2),
ἐντολή	(I Tim. 6, 14; I Joh. 2, 7; II Joh. 6),
ἁγία ἐντολή	(II Petr. 2, 21),
ἡ τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολή	(II Petr. 3, 2),
ὁδοί	(I Kor. 4, 17),
ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης	(II Petr. 2, 21),
κανών	(Gal. 6, 16),
λόγος	(I Joh. 2, 7).

Die Art der Verkündigung oder Übergabe dieser παράδοσις an die Gemeinden wird folgendermaßen ausgedrückt:

διδάσκω	(I Kor. 4, 17),
ἐδιδάχθητε	(II Thess. 2, 15; Kol. 2, 7; Eph. 4, 21),
προεῖπον	(Gal. 5, 21),
προείπαμεν	(I Thess. 4, 6),

1) Auch II Joh. 9. 10 findet sich die διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ, doch ist es zweifelhaft, ob hier eine Glaubens- oder Sittenlehre gemeint ist.

διεμαρτυράμεθα	(I Thess. 4, 6),
ἐδώκαμεν	(I Thess. 4, 2),
εἰς ὃν παρεδόθητε	(Röm. 6, 17),
ἡ παραδοθεῖσα ἐντολή	(II Petr. 2, 21).

Die durch die Gemeinden vollzogene Annahme der *παράδοσις* wird durch folgende Worte gekennzeichnet:

ἠκούσατε	(Eph. 4, 21; Phil. 4, 9; I Joh. 3, 11),
ἤκουσας	(Apok. 3, 3),
ὑπηκούσατε	(Röm. 6, 17),
εἴληφας	(Apok. 3, 3),
παρελάβετε	(I Thess. 4, 1; Phil. 4, 9),
παρελάβοσαν	(II Thess. 3, 6),
εἴχετε	(I Joh. 2, 7),
ἐμάθετε	(Röm. 16, 17; Phil. 4, 9),
παρηκολούθηκας	(I Tim. 4, 6).

Obgleich die vorgelegten Stellen nötigenfalls auch durch die Annahme mündlicher Überlieferungen und Belehrungen erklärt werden können, so spricht allerdings eine hohe Wahrscheinlichkeit dafür, daß eine schriftlich formulierte Sittenlehre in der apostolischen Zeit vorhanden gewesen ist.

Einmal schon legt die feierliche, fast umständliche Ausdrucksweise die Vermutung nahe, daß es sich nicht bloß um eine mündliche Belehrung, sondern um ein fest Umgrenztes handele, das den Lesern als eine von dem Schreiber unabhängige Autorität gilt. Man vgl. z. B. II Thess. 2, 15: *κρατεῖτε τὰς παραδόσεις, ἃς ἐδιδάχθητε;* Kol. 2, 6. 7: *ὡς παρελάβετε, καθὼς ἐδιδάχθητε;* Eph. 4, 20: *ἐμάθετε τὸν Χριστόν, εἴ γε αὐτὸν ἠκούσατε καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε, καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ, ἀποθέσθαι κτλ.;* II Petr. 2, 21: *ἐκ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἁγίας ἐντολῆς;* 3, 2: *τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος;* I Joh. 3, 11: *ἡ ἀγγελία, ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς,* u. s. w. Auch die paulinische Formel: *οὐκ οἴδατε, οἴδατε* oder *ἢ ἀγνοεῖτε,* mit welcher der Apostel etwas Bekanntes einführt, z. B. ein alttestamentliches Citat (Röm. 11, 2; I Kor. 6, 16; 9, 13) oder ein Sprichwort (I Kor. 5, 6) oder ein Herrenwort (I Thess. 5, 2), wird gerade da gern gebraucht, wo die *παράδοσις* erwähnt oder vorausgesetzt wird. Man vgl. Röm. 6, 16. 17: *οὐκ οἴδατε ὅτι κτλ. . . . ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον*

διδαχῆς, II Thess. 3, 6. 7: κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβοσαν παρ' ἡμῶν. αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, πῶς δεῖ μιμεῖσθαι ἡμᾶς, I Kor. 6, 9—11 mit dem wiederholten οὐκ οἴδατε, welche Stelle mit dem Context der oben angeführten eine παράδοσις voraussetzenden loci eng verwandt ist und offenbar auf dieselbe παράδοσις sich bezieht; ähnlich I Joh. 3, 11 ff.: αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία, ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ... οἴδατε, ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον.

Schwerer wiegt die Beobachtung, daß eine formulierte Sittenlehre nicht nur von Paulus, auf dessen Schrifttum die bisherigen dahingehenden Forschungen ihr Hauptaugenmerk gerichtet haben, sondern auch von anderen Schriftstellern des NT angedeutet zu sein scheint. Die Johannesbriefe reden ähnlich wie der 1. Timotheusbrief (6, 14) von einer bestimmten ἐντολή: ἐντολὴν παλαιὰν ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς· ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε (I Joh. 2, 7; dieselbe Identifizierung von ἐντολή und λόγος findet sich auch Mc. 7, 9 ff. — Mt. 15, 3 ff.: ἀθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, ἵνα τὴν παράδοσιν ὑμῶν τηρήσητε . . . . ἀκυροῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τῇ παραδόσει ὑμῶν); αὕτη ἡ ἐντολή ἐστιν, καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς (II Joh. 6). Die Apokalypse weist zur Stärkung der sittlichen Kraft auf die Art und Weise hin, in der die Gemeinde in Sardes die ethischen Mahnungen überkommen hat: μνημόνευε οὖν πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας, καὶ τήρει (3, 3). Am bezeichnendsten aber ist der Ausdruck des II Petrusbriefes, der von derselben einen ἐντολή spricht, als der ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης, und sie als ἡ παραδοθεῖσα ἁγία ἐντολή (2, 21) oder ἡ τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολὴ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος (3, 2) charakterisiert, Begriffe, die bei aller Ähnlichkeit unter einander und mit den paulinischen Bezeichnungen doch wieder so original sind, daß man ihre gegenseitige Unabhängigkeit anerkennen muß, und die es wahrscheinlich machen, daß die Verfasser eine bestimmte allbekannte Größe im Auge hatten. Daß auch die von Paulus nicht gegründete Römergemeinde eine solche Autorität gekannt habe, ist im Hinblick auf Röm. 6, 17, noch mehr auf die klarere Stelle Röm. 16, 17, schon von anderen vermutet worden.

Es kommt aber noch eins hinzu. Nach dem Bericht des außerkanonischen Textes der Apostelgeschichte überbrachten Paulus und Silas das Aposteldecret den Gemeinden in Syrien und

Cilicien (Act. 15, 41 D: *παραδιδοὺς τὰς ἐντολὰς τῶν πρεσβυτέρων* — s. o. S. 92) und (wie auch der kanonische Text erzählt) in Kleinasien (Act. 16, 4 D: *διερχόμενοι δὲ τὰς πόλεις ἐκήρυσσον καὶ παρεδίδοσαν αὐτοῖς μετὰ πάσης παρρησίας τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ἅμα παραδιδόντες καὶ τὰς ἐντολὰς ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις*). In diesem außerkanonischen Berichte wird das Decret zweimal mit demselben Ausdruck genannt, der uns oben für die angenommene formulierte Sittenlehre bei Paulus, in den Johannesbriefen und dem 2. Petrusbriefe begegnete, nur daß der Plural *ἐντολαί* statt des Singulars *ἐντολή* gebraucht ist. Aber auch die erfolgte Übergabe des Decretes wird von dem außerkanonischen Texte der Apostelgeschichte zweimal mit demselben solennen Terminus bezeichnet, der uns aus Röm. 6, 17; II Petr. 2, 21; II Thess. 2, 15; 3, 6 bekannt ist: *παραδιδόναι* (ein Terminus, den der kanonische Text zu Act. 16, 4 gleichfalls bietet). Ja sogar die II Petr. 3, 2 auftretende Verbindung *ἡ τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολή* kehrt Act. 16, 4 D in dem *τὰς ἐντολὰς ἀποστόλων κτλ.* wieder. Man vgl.

II Petr. 2, 21: *ἐκ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἁγίας ἐντολῆς*	Act. 16, 4 D: *παραδιδόντες καὶ τὰς ἐντολὰς ἀποστόλων.*
II Petr. 3, 2: *τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς κτλ.*	

Und es sind auch dieselben Stellen, die in der — längst vor dem Erscheinen des Seebergschen Werkes begonnenen — in § 3 niedergelegten Untersuchung zur Bestätigung der ethischen Anschauung des Apostoldecretes geltend gemacht wurden, von Seeberg und, wie er mitteilt, z. B. auch von Weizsäcker für die inhaltliche Bestimmung der vorausgesetzten *παράδοσις* in Anspruch genommen worden: I Thess. 4. Röm. 6. I Kor. 6. Kol. 2. Eph. 3. 4 u. a. m. (vgl. oben S. 60 ff.). Ebenso enthalten die anderen von Seeberg für die *παράδοσις* noch nicht benutzten loci im 1. Johannes- und 2. Petrusbriefe, gleich den paulinischen Stellen, nicht etwa katechismusartig aneinandergereihte Mahnungen, sondern genau dieselbe prinzipielle ethische Anschauung, die dem Apostoldecret aufgeprägt ist (vgl. für I Joh. S. 57 und für II Petr. die Parallelen: 2, 2: *ὁδὸς τῆς ἀληθείας*, 2, 21: *ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης* (= ambulare), 2, 10: *ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ πορευο-*

μένους, 2, 13: *σπίλοι*, 2, 20: *τὰ μιάσματα* = *ἀλισγήματα*, 2, 20: *ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα* = *ἀπέχεσθαι*, 2, 10: *βλασφημοῦντες*, 2, 14: *μεστοὺς μοιχαλίδος . . . πλεονεξίας*, 2, 18: *ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελγείαις*).

Wie nun ferner das Aposteldecret sich auf das *πνεῦμα* beruft, durch das die Apostel sich an Christi Worte erinnern ließen, so weisen eine Anzahl derjenigen Stellen, die für die *παράδοσις* angesprochen worden sind, auf Jesum — und zwar expressis verbis — zurück, als die höchste Autorität auch für die apostolischen Mahnungen. Man vgl.

παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ	(I Thess. 4, 1),
οἴδατε, τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ	(I Thess. 4, 2),
παραγγέλλομεν ὑμῖν ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ	(II Thess. 3, 6),
τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ	(I Kor. 4, 17),
ὡς παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε	(Kol. 2, 6),
ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν, εἴ γε αὐτὸν ἠκούσατε καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε, καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ, ἀποθέσθαι ὑμᾶς κτλ.	(Eph. 4, 21),
ἵνα τὴν διδασκαλίαν τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ κοσμῶσιν ἐν πᾶσιν	(Tit. 2, 10),
μνησθῆναι . . . τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος	(II Petr. 3, 2).

Und in der Tat, wie in Gal. 5, 6 (vgl. oben S. 65), so lassen sich auch in anderen für die inhaltliche Würdigung einer etwaigen formulierten Sittenlehre bedeutungsvollen loci Parallelen zu Herrenworten aufzeigen, insonderheit zu denselben antipharisäischen Reden des Herrn, die dem Aposteldecret zu Grunde lagen. So ist es — um nur einige Beispiele herauszugreifen — auffällig, daß Paulus I Thess. 4, 4 die Mahnung ausspricht: *εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ* (ähnlich II Tim. 2, 21: *ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτὸν ἀπὸ τούτων, ἔσται σκεῦος εἰς τιμήν, ἡγιασμένον, εὔχρηστον τῷ δεσπότῃ, εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον*). Wie er zu dem seltenen Aus-

druck kommt, wird aus Mc. 7, 4. 8 klar. Hier redet der Herr von der Torheit der Pharisäer, auf die Reinhaltung der Eß- und Trinkgefäße Wert zu legen: *ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, βαπτισμοὺς ξεστῶν καὶ ποτηρίων.* Demgegenüber spricht Paulus — ganz entsprechend dem bei Mc. 7, 13 folgenden Context — aus, wie wichtig es ist, das *σκεῦος* des Menschenherzens in Heiligung und Ehren zu halten: *οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ, ἀλλ' ἐν ἁγιασμῷ* (v 7, vgl. Mc. 7, 23; Mt. 15, 20; Mt. 23, 25; Lc. 11, 39. 41). Auch das der Aufzählung der Laster folgende *περὶ πάντων τούτων* (v 6) weist auf den Schluß des Mc. 7, 23 gegebenen Lasterkatalogs: *πάντα ταῦτα . . . κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον* zurück, wie andererseits das *ὁ ἀθετῶν οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ, ἀλλὰ τὸν θεόν* (v 8) zwar in Lc. 10, 16 seine Parallele, aber in Mc. 7, 9: *καλῶς ἀθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ* seine Anknüpfung hat. — Die Kol. 2, 8—23 gegebene Warnung vor einer äußerlichen Gesetzlichkeit und Frömmigkeit erinnert ebenfalls an die genannten Herrenreden. Abgesehen von dem *βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν . . . κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων* (v 8), das an das *βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων* Mc. 8, 15, und dem *μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει* (v 16), das an Mc. 7, 18 f.; Mt. 15, 17: *πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτὸν κοινῶσαι, ὅτι οὐκ εἰσπορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν, ἀλλ' εἰς τὴν κοιλίαν· καὶ εἰς τὸν ἀφεδρῶνα ἐκπορεύεται καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα* — anklingt, ist es namentlich die Schlußmahnung, die sich mit ihnen berührt. Wie der Herr von den Pharisäern sagt: *κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων*, so nennt Paulus ihren Anhänger *οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν* (v 19, ähnlich II Thess. 2, 15: *κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε*); wie der Herr an der eben citierten Stelle Mc. 7, 18 f.; Mt. 15, 17 auf die Vergänglichkeit des in die *κοιλία* Eingehenden hinweist, so fragt Paulus: *τί... δογματίζεσθε· μὴ ἅψῃ μηδὲ γεύσῃ μηδὲ θίγῃς, ἅ ἐστιν πάντα εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει* (v 21. 22); wie der Herr das alttestamentliche Wort von den *διδάσκοντες διδασκαλίας, ἐντάλματα ἀνθρώπων* (Mc. 7, 7; Mt. 15, 9 = Jes. 29, 13) citiert, so gebraucht Paulus in demselben Zusammenhang die gleichen Worte: *κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων*, nachdem er bereits am Anfang seiner Warnung (v 8) dieselbe

παράδοσις τῶν ἀνθρώπων gebrandmarkt, die auch vom Herrn Mc. 7, 8 verworfen wird[1].

Aus dieser letzterwähnten Parallele wird erkennbar, warum man von der christlichen Sittenlehre — mag sie schriftlich fixiert gewesen sein oder nicht — die oben besprochenen Ausdrücke: παράδοσις, ἐντολή, διδαχή u. s. w. gebraucht hat. Man hat offenbar das Bestreben gehabt, den ἐντολαί, ἐντάλματα, παραδόσεις, διδασκαλίαι τῶν ἀνθρώπων die ἐντολή, παράδοσις, διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ gegenüberzustellen und der Christengemeinde durch feierliches παραδιδόναι (Act. 16, 4) zu eigen zu machen. Und weil die ἐντολὴ τοῦ Χριστοῦ nicht wie die der Menschen in irrigen Voraussetzungen, sondern in der Wahrheit ihre Quelle hatte, so konnte man die christliche Ethik als Wahrheit schlechthin bezeichnen, eine Wahrheit, die nicht bloß angenommen, sondern getan und auf der ὁδὸς τῆς ἀληθείας erprobt sein will[2]. Aus dieser Erwägung erklären sich Gedanken wie:

Eph. 4, 21: ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν, εἴ γε αὐτὸν ἠκούσατε καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε, καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ, ἀποθέσθαι ὑμᾶς . . . τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον.

Phil. 4, 8: ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἁγνά, ὅσα προσφιλῆ, ὅσα εὔφημα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαι-

1) Vgl. A. Resch, Der Paulinismus und die Logia Jesu. S. 234 f., wo auch eine interessante Parallele aus den antipharisäischen Herrenreden zu Röm. 6 nachgewiesen ist. — Auch Gal. 2, 11 ff. hat Ähnlichkeit mit dem Eingang zu Lc. 15, dem antipharisäisch gerichteten Capitel von dem Suchen des Verlorenen. Wie es die Pharisäer dem Herrn zum Vorwurf machten, daß er συνεσθίει τοῖς ἁμαρτωλοῖς, so nehmen die ἀπὸ Ἰακώβου Anstoß, daß ein φύσει Ἰουδαῖος (Gal. 2, 15) μετὰ τῶν ἐθνῶν oder τῶν ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλῶν (Gal. 2, 15) συνήσθιεν, nur daß der Herr den Φαρισαῖοι διαγογγύζοντες siegreich widerstand, während Petrus φοβούμενος ἦν τοὺς ἐκ περιτομῆς. — Aus den außerpaulinischen Stellen des NT, die bei ihren sittlichen Mahnungen an die antipharisäischen Herrenreden anspielen, sei nur Jak. 1, 26 herausgehoben, wo die Parallele τούτου μάταιος ἡ θρησκεία = Mc. 7, 7; Mt. 15, 9: μάτην δὲ σέβονταί με — in Verbindung mit dem Ausdruck: θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος = Mc. 7, 17 ff.; Mt. 15, 10 ff. deutlich erkennbar ist.

2) Es war darum ganz folgerichtig, wenn die Apokalypse nach Anführung einiger Laster schließlich alle Sünder mit καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν (21, 8) und noch deutlicher mit καὶ πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος zusammenfaßte.

νος, ταῦτα λογίζεσθε· ἃ καὶ ἐμάθετε καὶ παρελάβετε καὶ ἠκούσατε.

II Petr. 2, 2: πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν αὐτῶν ταῖς ἀσελγείαις, δι' οὓς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας[1] βλασφημηθήσεται.

I Joh. 1, 6: ἐὰν . . . ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν, ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν.

II Joh. 4: εὕρηκα ἐκ τῶν τέκνων σου περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ, καθὼς ἐντολὴν ἐλάβομεν παρὰ τοῦ πατρός.

III Joh. 3: καθὼς σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς.

Διδ. 11, 10: πᾶς δὲ προφήτης διδάσκων τὴν ἀλήθειαν, εἰ, ἃ διδάσκει, οὐ ποιεῖ, ψευδοπροφήτης ἐστίν.

Polyc. ad Phil. V, 2: μὴ διάβολοι, μὴ δίλογοι, ἀφιλάργυροι, ἐγκρατεῖς περὶ πάντα, εὔσπλαγχνοι κατὰ τὴν ἀλήθειαν τοῦ κυρίου[2].

So brachte man auch auf dem ethischen Gebiete gegenüber der παράδοσις (Mc. 7, 3. 5. 8. 9. 13; Mt. 15, 2. 3. 6. Kol. 2, 8) der τυφλοὶ ὁδηγοί (Mt. 15, 14) die ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ, gegenüber der διδαχὴ τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων (Mt. 16, 12), gegenüber den διδασκαλίαι δαιμονίων (I Tim. 4, 1) die διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ (II Joh. 9), gegenüber den ἐντάλματα τῶν ἀνθρώπων (Mc. 7, 7; Mt. 15, 9; Kol. 2, 22) die ἐντολὴ τοῦ θεοῦ (Mc. 7, 8; Mt. 15, 3. 6), die ἁγία ἐντολή (II Petr. 2, 21), τὴν τῶν ἀποστόλων ἐντολὴν τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος (II Petr. 3, 2) zu sieghafter Geltung.

Apostoldecret und Sittenlehre des NT hatten also gleiche Namen (s. o. S. 98), gleiche Auffassung und — in den antipharisäischen Herrenreden — gleiche Grundlage. Der Gedanke, daß das außerkanonische Apostoldecret etwa von einem Späteren aus den apostolischen Lehrschriften als Quintessenz der sittlichen Mahnungen extrahiert worden sei, ist bei der compendiösen Kürze, der prinzipiellen Einheitlichkeit, der originalen Selbständigkeit des Decretes einerseits und bei den variierenden ausführlichen Darlegungen der neutestamentlichen Lehrschriften andererseits unvollziehbar.

1) Zu diesem Ausdruck vgl. Mc. 12, 14 par.: ἐπ' ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ διδάσκεις, auch die ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης II Petr. 2, 21 findet sich Mt. 21, 32: ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης.

2) Auch an Stellen wie I Kor. 5, 8; Eph. 4, 24; Tit. 1, 1; I Petr. 1, 22; I Joh. 2, 4; 3, 18 ist das Wort ἀλήθεια offenbar in sittlicher Bedeutung gebraucht.

Hat eine schriftlich formulierte παράδοσις der apostolischen Zeit vorgelegen, so kann der Consequenz nicht ausgewichen werden, daß das Aposteldecret seine Grundschrift gebildet hat. Und wer aus Gal. 5 und anderen in Betracht kommenden Stellen (s. o. S. 67) beobachtet hat, wie Paulus in seinen Kämpfen mit den judenchristlichen Gegnern die bei dem Apostelconcil ausgesprochenen und im Aposteldecret niedergelegten Gedanken immer wieder durchdenkt und auf die antipharisäischen Herrenreden zurückführt, der erkennt, daß kein anderer als Paulus den στῦλοι, vor allem Petrus und Jakobus, die — vielleicht schon latent vorhanden gewesene — Überzeugung zum Bewußtsein gebracht haben wird, die dem Decrete zu Grunde liegt. Es erklärt sich so die Tatsache, daß Paulus auf die παράδοσις als eine von ihm unabhängige Autorität sich bezieht und doch bei diesen Beziehungen »originale Conceptionen seines Geistes« darbietet; denn auch das außerkanonische Aposteldecret ist in seiner auf Herrenworten beruhenden Grundauffassung wahrscheinlich ein Product des paulinischen Geistes, das durch seine Aufnahme in die ἐπιστολὴ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων ἀδελφῶν (Act. 15, 23) zu einer allgemein anerkannten und selbständigen Grundlage der sittlichen Belehrung geworden war[1].

Man hat wie den ersten Teil der Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων so auch eine etwaige neutestamentliche Sittenlehre auf eine jüdische Grundschrift zurückführen wollen[2]. Welches Geistes aber eine solche rein jüdische Grundschrift sein würde, läßt sich aus den Sittenvorschriften folgern, wie sie z. B. das Buch Tobit und die Schrift des Jesus Sirach aufbewahrt haben. Hier finden wir die schönsten — fast neutestamentlich klingenden — Sittenregeln. Aber mitten in die erhebenden Mahnungen, die Tobias seinem Sohne mitgibt, sind Lehren eingestreut, die von engjüdischer Gesetzlichkeit beredtes Zeugnis ablegen; man vgl. Tob. 4, 10: ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται καὶ οὐκ ἐᾷ εἰσελθεῖν

1) Die von Wendt in seiner Rezension der Seebergschen Schrift über den Katechismus der Urchristenheit gezogene und durch die Seebergschen Ausführungen auch nahegelegte Consequenz, daß bei der Annahme eines Katechismus bedeutsame Ausführungen in den paulinischen Briefen ihre Selbständigkeit für uns verlieren würden (Theol. Lit. Zeitung 1903 N. 25 Sp. 683 f.), ist darum für die Sittenlehre nicht notwendig.

2) A. Seeberg a. a. O. S. 43 f.

εἰς τὸ σκότος, Tob. 4, 12: μὴ λάβῃς γυναῖκα ἀλλοτρίαν, ἥ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς φυλῆς τοῦ πατέρος σου, διότι υἱοὶ προφητῶν ἐσμεν. 4, 17: ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων καὶ μὴ δῷς τοῖς ἁμαρτωλοῖς u. a. Wie geistvoll und jeder Gesetzlichkeit zuwider hebt das 35. (LXX 32.) Capitel des Jesus Sirach an: ὁ συντηρῶν νόμον πλεονάζει προσφοράς, θυσιάζων σωτηρίῳ ὁ προσέχων ἐντολαῖς κτλ., zeigend, daß fromme Gesinnung und rechtschaffener Wandel die besten Opfer und der schönste Gottesdienst sei; wie tief aber fallen dagegen die unmittelbar sich anschließenden Verse 6 ff. ab: μὴ ὀφθῇς, heißt es, ἐν προσώπῳ κυρίου κενός, und nun folgen doch Mahnungen zur Darbringung von Opfern, Zehnten u. dgl. in treulicher Erfüllung des in der Vorrede v. 10 aufgestellten Programms: ἐπιστήμην προσενεγκάμενος . . . . . προκατασκευαζομένους τὰ ἤθη ἐν νόμῳ βιοτεύειν.

Eine jüdische Sittenlehre also hätte einen ganz anderen Charakter an sich getragen als die in der παράδοσις oder der Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων gegebenen sittlichen Mahnungen; sie müßte mehr enthalten haben als diese, nämlich die ceremoniellen Vorschriften. Ohne diese ist ein jüdischer Moralkatechismus undenkbar. Ein christlicher Redactor hätte mithin aus der ihm vorliegenden jüdischen Grundschrift alles Ceremonielle ausscheiden und sie zu einer neuen Schrift umarbeiten müssen.

Gegen diese Annahme aber erhebt — von allem anderen abgesehen — die mehrfach skizzierte prinzipielle Auffassung Widerspruch, die der durchaus gesetzesfreien Sittenlehre des NT eigen ist. Es liegt außer aller Wahrscheinlichkeit, daß die vollständig neue Ethik des Christentums, welche die sittliche Aufgabe des Christen in einem fortgehenden Kampfe mit der Sünde und einem daraus sich ergebenden Wandel im Geiste sucht, auf einer jüdischen Grundschrift basieren soll. Selbst die Moral der Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, die gegenüber der Höhe der neutestamentlichen Ethik durch ihr Wertlegen auf das Fasten, durch ihr mehr äußerliches Vollkommenheitsideal u. a. m. eine erhebliche Décadence repräsentiert und statt der einheitlichen Auffassung des NT mehr katechismusartig aneinander gereihte Mahnungen darbietet, ist doch von einem ganz anderen Geiste durchweht, als es bei einer auf jüdischen Vorlagen beruhenden Schrift der Fall sein würde, und gerade die in der Διδαχή ge-

gebene Beschreibung der beiden Wege, der ὁδὸς τῆς ζωῆς und der ὁδὸς τοῦ θανάτου, ist so einheitlich auf das rein Sittliche gerichtet, daß die Vorstellung, als hätte sie früher jüdischen Geist geatmet, kaum möglich erscheint.

Und wenn man es trotz allem für denkbar halten sollte, daß einer jüdischen Sittenlehre alles Ceremonielle genommen und eine prinzipiell christliche Auffassung eingeprägt worden sei, wer sollte die Scheidung des Ceremoniellen und Sittlichen vollzogen, wer eine Autorität geschaffen haben, der auch ein Paulus sich gebeugt hätte? Eine solche Scheidung kann nur durch eine Entscheidung geschehen sein, die von allen Seiten als maßgebend anerkannt wurde, und diese Entscheidung konnte nur dann maßgebend werden, wenn sie nicht von irgend einem unbekannten Christen, sondern von der Muttergemeinde in Jerusalem, insbesondere von den στῦλοι, getroffen war, auf deren Urteil auch ein Paulus so großen Wert legte, daß er die Reise nach Jerusalem unternahm, um — nicht für sich, sondern für seine Gemeinden — die Billigung der Art und Weise seiner Wirksamkeit von den στῦλοι zu gewinnen.

Daß die von der Gemeinde in Jerusalem gegebene, im außerkanonischen Aposteldecret niedergelegte Scheidung und Entscheidung auf die kirchliche Entwicklung die größte Wirkung ausüben mußte, liegt auf der Hand. Wenn auch die Freiheit von den ceremoniellen Gesetzeslasten zunächst nur den Heidenchristen gewährleistet wurde, so war doch die Einheit der Kirche gesichert (Act. 15, 9: οὐθὲν διέκρινεν μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν), so war der unbeschränkten Tätigkeit der Heidenmission die Tür geöffnet, so war die christliche Freiheit einerseits und die christliche Gebundenheit andererseits im Prinzip anerkannt. Es ist leicht begreiflich, daß die im Decrete ausgesprochene ethische Anschauung Allgemeingut der Kirche ward und ganz von selbst auch — wie es am deutlichsten aus dem Hebräerbrief (13, 9) erhellt — in die judenchristlichen Kreise ihren Einzug hielt[1], um

1) Nur die kleinen Kreise der Ebioniten, der Nazaräer und der ihnen verwandten Gesinnungsgenossen haben der Einwirkung des Decretes und damit des Geistes Christi auf die Dauer widerstanden. Sie wurden aber bald schon in den Bann getan und fielen zuletzt als semichristiani, als die haeresis Minaeorum, der Verachtung anheim. Vgl. Hieronymi epistula 89 ad Augustinum: »qui credentes in Christum propter hoc solum a

so begreiflicher, wenn man die Act. 15, 41 D; 16, 4 berichtete Nachricht für glaubwürdig erachtet, daß Paulus Abschriften des Decretes seinen Gemeinden übergeben habe. Wenn eine solche autoritative Schrift vollends, wie Act. 16, 4 D berichtet wird: *ἐκήρυσσον καὶ παρεδίδοσαν αὐτοῖς μετὰ πάσης παρρησίας τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ἅμα παραδιδόντες καὶ τὰς ἐντολὰς ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις* — den neubekehrten Christengemeinden sogleich bei ihrer Gründung überliefert ward, so mußte sie zur Grundlage für den ethischen Teil des Taufunterrichtes sich ausgestalten[1] und konnte ferner zu jener *παράδοσις* oder *διδαχή* sich entwickeln, die der 2. Petrusbrief mit *ἡ τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολὴ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος* richtig bezeichnet hat.

Es lag in der Natur der Sache, daß die in dem Aposteldecrete gegebene compendiarische Sittenlehre sehr bald schon Erweiterungen erfuhr. Sind doch auch wir in unserer gegenwärtigen Predigt- und Lehrtätigkeit bestrebt, die prägnanten Worte der Schrift, insbesondere des Herrn, dem Verständnis dadurch näher zu bringen, daß wir sie auf unsere Verhältnisse und Bedürfnisse anwenden und ihnen eine Bedeutung verleihen, die zwar über ihren ursprünglichen, zeitlich, örtlich und casuell begrenzten Sinn hinausgeht, ihrem Geiste aber durchaus entspricht, und wir erfahren dabei die unvergängliche Kraft dieser einzigartigen Worte, von denen jedes, zunächst wie ein Samenkorn der Kirche anvertraut, in seinen verschiedenen Beziehungen und Anwendungen immer mehr sich auswirkt, einem Baume gleich, der durch die Mannigfaltigkeit seiner Blätter und Blüten das ihm einwohnende Leben je länger je mehr offenbart. So forderte auch das in den knappsten Worten gegebene Decret, wenn es den Ge-

patribus anathematizati sunt, quod legis ceremonias Christi evangelio miscuerunt et sic nova confessi sunt, ut vetera non amitterent. Quid dicam de Hebionitis qui Christianos esse se simulant? Usque hodie per totas orientis synagogas inter Judaeos haeresis est quae dicitur Minaeorum et a Pharisaeis nunc usque damnatur: quos vulgo Nazaraeos nuncupant, qui credunt in Christum filium dei natum de virgine Maria et eum dicunt esse, qui sub Pontio Pilato passus est et surrexit, in quem et nos credimus; sed dum volunt et Iudaei esse et Christiani, nec Iudaei sunt nec Christiani.« S. Sommer a. a. O. II, 25.

1) Vgl. A. Seeberg a. a. O. S. 211 ff., der über den Hergang bei der Aufnahme ins Christentum ausführliche Hypothesen aufgestellt hat.

meinden zum Kanon der Sittlichkeit dienen und für die verschiedensten Verhältnisse gebraucht werden sollte, zu seiner Erweiterung geradezu heraus.

Die nächstliegende Erweiterung bestand in der Vermehrung der im Apostoldecrete namhaft gemachten drei Laster, die um so leichter geschehen konnte, als diese das ganze Gebiet der Sittenlosigkeit umspannten (vgl. oben S. 78 f.). Der Wunsch, auch diejenigen Laster zu treffen, denen man in den Gemeinden in hervorragendem Maße frönte, führte zur Einreihung ihrer Namen in die autoritative Sittenlehre, und so finden wir denn schon in den neutestamentlichen epistolischen Schriften eine große Mannigfaltigkeit der gebrandmarkten Sünden (vgl. die eingehende Untersuchung von Seeberg[1] und die unten folgende Besprechung der Lasterkataloge).

Das ausführlichere Lasterverzeichnis nun wurde wahrscheinlich die Veranlassung, der *παράδοσις* auch einen Tugendkatalog einzufügen. Dieser lag im Decrete nicht vor. Aber schon bei der Abfassung des Galaterbriefes stellte Paulus dem Lasterkatalog (5, 19—21) ein Verzeichnis der Tugenden (5, 22. 23) entgegen, das ebenso wie die Aufzählung der Tugenden in Kol. 3, 12; Eph. 4, 1 ff.; I Petr. 3, 8 u. a. St. als eine Erweiterung der in dem Decrete ausgesprochenen Mahnung: *εὖ πράξατε φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι* — gelten könnte[2].

Auffallend ist ferner die Tatsache[3], daß dreimal im NT und ähnlich in der *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* wie auch im Barnabasbriefe (Kol. 3, 18—4, 1; Eph. 5, 22—6, 9; I Petr. 3, 1—7; *Διδ.* IV, 10. 11; Barn. 19, 7) in unmittelbarem Anschluß an die allgemein sittlichen Mahnungen eine Haustafel dargeboten ward, die den verschiedenen Hausständen Verhaltungsregeln an die Hand gab, und es liegt die Vermutung nahe, daß es nötig erschien, die Ordnungen des Hauses, die ja durch das Christentum nicht etwa in libertinistischer Weise aufgelöst, sondern mit neuem Geiste erfüllt werden sollten, festzusetzen und als eine besonders wichtige Forderung des »*εὖ πράττειν*« in die *παράδοσις* aufzunehmen.

---

1) A. Seeberg a. a. O. S. 12 ff.; 25 ff.
2) Vgl. A. Seeberg a. a. O. S. 20 ff.
3) Vgl. A. Seeberg a. a. O. S. 37 ff.

Diejenige Erweiterung endlich, die den Geist des Decretes am tiefsten erfaßt hat, war die Einfügung der Warnung: *οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν* (Gal. 5, 21; I Kor. 6, 9. 10; Eph. 5, 5, ähnlich I Thess. 4, 6; Kol. 3, 6; Röm. 1, 32; Ebr. 13, 4; Apok. 21, 8; 22, 15), eine Warnung, die das inhaltschwere *ἐπάναγκες* des Decretes aufnimmt und seine Bedeutung zum Ausdruck und zum Verständnis bringt[1].

Durch diese Erweiterungen — mögen sie eine mündliche Tradition darstellen oder eine frühzeitige schriftliche Fixierung erfahren haben — war der Übergang zu dem ersten Teile der *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* von selbst gegeben. Trotz des oben (S. 104) charakterisierten Abstandes der sittlichen Auffassung der *Διδαχή* von der prinzipiellen Anschauung des Decretes bezw. der neutestamentlichen *παράδοσις* ist doch eine gegenseitige Verwandtschaft unverkennbar. Man vgl.

Διδ.	Act. 15 D. 16 D.
Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν	15, 23: *οἱ ἀπόστολοι... τοῖς ἐξ ἐθνῶν ἀδελφοῖς*
	15, 28: *ἔδοξεν γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν*
I, 2: *πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει*	15, 29: *καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι, ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν*
I, 4: *ἀπέχου τῶν σαρκικῶν καὶ σωματικῶν ἐπιθυμιῶν*	15, 29: *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πορνείας*
III, 1: *φεῦγε ἀπὸ παντὸς πονηροῦ*	15, 29: *ἀπέχεσθαι*

1) A. Seeberg macht a. a. O. S. 10 f. mit Recht darauf aufmerksam, daß in unserer Formel *βασιλεία* stets artikellos gebraucht ist, während das Wort sonst bei Paulus fast immer den Artikel hat (Röm. 14, 17; I Kor. 4, 20; Eph. 5, 5; Kol. 1, 13; 4, 11; I Thess. 2, 12; II Thess. 1, 5). Entspricht also die Wendung dem paulinischen Sprachgebrauch nicht, so wird dadurch ihr formelhafter Charakter wahrscheinlich. Vgl. oben S. 54 f.

Διδ.	Act. 15 D. 16 D.
III, 2: *μὴ γίνου ὀργίλος· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ὀργὴ πρὸς τὸν φόνον*	*αἵματος*
III, 3: *μὴ γίνου ἐπιθυμητής· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ἐπιθυμία πρὸς τὴν πορνείαν*	*πορνείας*
III, 4: *μὴ γίνου οἰωνοσκόπος· ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν εἰδωλολατρίαν*	*εἰδωλοθύτων*
IV, 10: (*ὁ θεὸς*) *ἔρχεται . . . ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν*	15, 29: *φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι*
IV, 13: *οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἐντολὰς κυρίου, φυλάξεις δὲ ἃ παρέλαβες* (cf. II, 1: *ἐντολή*)	16, 4: *παραδιδόντες καὶ τὰς ἐντολάς*
IV, 14: *αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς*	15, 29: ambulantes·
V, 1: *ἡ δὲ τοῦ θανάτου ὁδός ἐστιν αὕτη· . . . .*	
φόνοι . . .	15, 29: *αἵματος*
πορνεῖαι	*πορνείας*
εἰδωλολατρίαι . . .	*εἰδωλοθύτων*
VI, 3: *περὶ δὲ τῆς βρώσεως, ὃ δύνασαι βάστασον· ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσεχε, λατρεία γάρ ἐστι θεῶν*	15, 28 f.: *μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων ἐπάναγκες· ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων.*

Wenn man diese Parallelen überschaut, dazu die noch zahlreicheren Anklänge der *Διδαχή* an die mehrfach erörterten sittlichen Ermahnungen des NT ins Auge faßt und endlich erwägt, daß diese *Διδαχή* für ihre Sittenregeln dieselben Namen gebraucht, wie sie uns für die Sittenlehre des NT entgegengetreten sind: *διδαχή, ἐντολή, ὁδός* (s. o. S. 95), auch ihre Mahnungen in gleicher Weise wie das NT (s. o. S. 101 f.) letzlich auf den Herrn zurückführt (Überschrift: *διδαχὴ κυρίου;* IV, 13: *ἐντολὰς κυρίου*), so wird es allerdings höchst wahrscheinlich, daß der erste Teil der *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* nichts anderes ist als die aus dem außerkanonischen Aposteldecrete hervorgegangene,

nach und nach erweiterte, schriftlich fixierte und definitiv formulierte Sittenlehre der nachapostolischen Zeit[1].

Diejenigen Bestandteile des außerkanonischen Aposteldecretes aber, die auf die kirchliche Sittenlehre am längsten selbständig eingewirkt haben, auch dann noch, als die gesetzesfreie Entscheidung der Apostel in der Kirche längst vergessen und ihr Decret in eine Speiseregel umgewandelt war, sind der (erweiterte) Lasterkatalog und die goldene Regel. Ihnen muß noch eine besondere Besprechung gewidmet werden.

Die Lasterkataloge — d. h. die Aufzählungen der Laster, deren Vermeidung gefordert wird — spielen schon im NT eine Rolle, treten in ausgedehntester Form in der *Διδαχή* und dem Barnabasbriefe auf und haben sich unabhängig von dem Aposteldecret und den neutestamentlichen Citierungen bis in das 11. Jahrhundert hinein in den verschiedensten Gestaltungen erhalten. Ihre Entwicklung, wie sie aus folgender Zusammenstellung ersichtlich wird, ist nicht ohne Interesse[2].

1. Gal. 5, 19—21.

φανερὰ δέ ἐστιν τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινά ἐστιν πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, εἰδωλολατρεία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις,

1) Eine interessante Erinnerung an die vom Apostelconcil festgesetzte »Lehre« findet sich in der sog. Didascalia und den von ihr abhängigen Constitutiones Apostolorum. Hier wird berichtet, daß durch die Irrlehren der Judenchristen *τῆς ἐκκλησίας ὅλης κινδυνευούσης* die zwölf Apostel veranlaßt worden seien, in Jerusalem zusammenzukommen und eine doppelte *διδασκαλία* kundzugeben, eine Glaubenslehre und eine Sittenlehre. Als die letztere wird das Aposteldecret bezeichnet, das im wesentlichen nach dem kanonischen Texte citiert wird (VI, 12).

2) Aus der neuesten Literatur über die Lasterkataloge sei hervorgehoben: A. Harnack, Der pseudocyprianische Tractat de aleatoribus. Texte und Untersuchungen V, 1. 1888. S. 86 ff.; v. Soden in »Theolog. Abhandl., Carl v. Weizsäcker gewidmet 1892.« S. 149; A. Resch, Außerkanonische Paralleltexte. 1894. II, 176 ff.; Wernle, Der Christ und die Sünde 1897. S. 129 ff.; Sturm, Der Apostel Paulus und die evangel. Überlieferung. Programm 118 der 2. Städt. Realschule zu Berlin. 1900. Feine, Jesus Christus und Paulus. 1902. S. 142. 294 ff.; v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden. 1902. S. 282 ff., vor allem A. Seeberg a. a. O. S. 12—37.

φθόνοι, (φόνοι,) μέθαι, κῶμοι καὶ τὰ ὅμοια τούτοις, ἃ προλέγω ὑμῖν καθὼς προεῖπον, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν.

2. I Kor. 5, 11.

νῦν δὲ ἔγραψα ὑμῖν μὴ συναναμίγνυσθαι ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος ἢ πόρνος ἢ πλεονέκτης ἢ εἰδωλολάτρης ἢ λοίδορος ἢ μέθυσος ἢ ἅρπαξ, τῷ τοιούτῳ μηδὲ συνεσθίειν.

3. I Kor. 6, 9. 10.

οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι οὔτε μοιχοὶ οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἀρσενοκοῖται οὔτε κλέπται οὔτε πλεονέκται, οὐ μέθυσοι, οὐ λοίδοροι, οὐχ ἅρπαγες βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν.

4. II Kor. 12, 20. 21.

φοβοῦμαι γὰρ μή πως ἐλθὼν οὐχ οἵους θέλω εὕρω ὑμᾶς . . . ., μή πως ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι, καταλαλιαί, ψιθυρισμοί, φυσιώσεις, ἀκαταστασίαι· . . . καὶ πενθήσω πολλοὺς τῶν προημαρτηκότων καὶ μὴ μετανοησάντων ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ πορνείᾳ καὶ ἀσελγείᾳ, ᾗ ἔπραξαν.

5. Röm. 1, 24—32.

διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς, οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν·

διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας· αἵ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν, ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄρσενες ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους, ἄρσενες ἐν ἄρσεσιν τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι καὶ τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες.

καὶ καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα, πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ πονηρίᾳ πλεονεξίᾳ κακίᾳ, μεστοὺς φθόνου φόνου ἔριδος δόλου κακοηθείας, ψιθυριστάς, καταλάλους, θεοστυγεῖς, ὑβριστάς, ὑπερηφάνους,

ἀλαζόνας, ἐφευρετὰς κακῶν, γονεῦσιν ἀπειθεῖς, ἀσυνέτους, ἀσυνθέτους, ἀστόργους, ἀνελεήμονας· οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν.

6. Röm. 13, 13.

εὐσχημόνως περιπατήσωμεν, μὴ κώμοις καὶ μέθαις. μὴ κοίταις καὶ ἀσελγείαις, μὴ ἔριδι καὶ ζήλῳ.

7. Kol. 3, 5—8.

νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν. ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακήν, καὶ τὴν πλεονεξίαν ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία, δι' ἃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ. ...ἐν οἷς καὶ ὑμεῖς περιεπατήσατέ ποτε, ὅτε ἐζῆτε ἐν τούτοις· νυνὶ δὲ ἀπόθεσθε καὶ ὑμεῖς τὰ πάντα, ὀργήν, θυμόν, κακίαν, βλασφημίαν, αἰσχρολογίαν ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν.

8. Eph. 5, 3—5.

πορνεία δὲ καὶ ἀκαθαρσία πᾶσα ἢ πλεονεξία μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν, καθὼς πρέπει ἁγίοις, καὶ αἰσχρότης καὶ μωρολογία ἢ εὐτραπελία, ἃ οὐκ ἀνῆκεν, ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία. τοῦτο γὰρ ἴστε γινώσκοντες, ὅτι πᾶς πόρνος ἢ ἀκάθαρτος ἢ πλεονέκτης, ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης. οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ.

9. I Tim. 1, 9. 10.

εἰδὼς τοῦτο, ὅτι δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις, ἀσεβέσι καὶ ἁμαρτωλοῖς, ἀνοσίοις καὶ βεβήλοις, πατρολῴαις καὶ μητρολῴαις, ἀνδροφόνοις, πόρνοις, ἀρσενοκοίταις, ἀνδραποδισταῖς, ψεύσταις, ἐπιόρκοις, καὶ εἴ τι ἕτερον τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται.

10. II Tim. 3, 2—4.

ἔσονται γὰρ οἱ ἄνθρωποι φίλαυτοι, φιλάργυροι, ἀλαζόνες, ὑπερήφανοι, βλάσφημοι, γονεῦσιν ἀπειθεῖς, ἀχάριστοι, ἀνόσιοι, ἄστοργοι, ἄσπονδοι, διάβολοι, ἀκρατεῖς, ἀνήμεροι, ἀφιλάγαθοι, προδόται, προπετεῖς, τετυφωμένοι, φιλήδονοι μᾶλλον ἢ φιλόθεοι.

11. I Petr. 2, 1.

ἀποθέμενοι οὖν πᾶσαν κακίαν καὶ πάντα δόλον καὶ ὑποκρίσεις καὶ φθόνους καὶ πάσας καταλαλιάς.

12. I Petr. 4, 3.

ἀρκετὸς γὰρ ὁ παρεληλυθὼς χρόνος τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι, πεπορευμένους ἐν ἀσελγείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κώμοις, πότοις καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρείαις.

13. II Petr. 2, 9—14.

οἶδεν κύριος . . . ἀδίκους δὲ εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν, μάλιστα δὲ τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ πορευομένους καὶ κυριότητος καταφρονοῦντας. τολμηταί, αὐθάδεις, δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες . . . ἡδονὴν ἡγούμενοι τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν, σπίλοι καὶ μῶμοι ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν συνευωχούμενοι ὑμῖν, ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος καὶ ἀκαταπαύστους ἁμαρτίας, δελεάζοντες ψυχὰς ἀστηρίκτους. καρδίαν γεγυμνασμένην πλεονεξίας ἔχοντες, κατάρας τέκνα.

14. Apok. 9, 20. 21.

οὐδὲ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν, ἵνα μὴ προσκυνήσουσιν τὰ δαιμόνια καὶ τὰ εἴδωλα . . . ., καὶ οὐ μετενόησαν . . οὔτε ἐκ τῶν φαρμακιῶν αὐτῶν οὔτε ἐκ τῆς πορνείας αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν κλεμμάτων αὐτῶν.

15. Apok. 17, 3—6.

καὶ εἶδον γυναῖκα καθημένην ἐπὶ θηρίον κόκκινον, γέμοντα ὀνόματα βλασφημίας . ., ἔχουσα ποτήριον χρυσοῦν ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς γέμον βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκάθαρτα τῆς πορνείας αὐτῆς . ., μεθύουσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ.

16. Apok. 21, 8.

τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμακοῖς καὶ εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ, ὅ ἐστιν ὁ θάνατος ὁ δεύτερος.

17. Apok. 22, 15.

ἔξω οἱ κύνες καὶ οἱ φαρμακοὶ καὶ οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι καὶ πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος.

18. Mc. 7, 21. 22.

ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογι-

σμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, πορνεῖαι, κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖαι, πλεονεξίαι, πονηρίαι, δόλος, ἀσέλγεια, ὀφθαλμὸς πονηρός, βλασφημία, ὑπερηφανία, ἀφροσύνη· πάντα ταῦτα τὰ πονηρὰ ἔσωθεν ἐκπορεύεται καὶ κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.

19. Mt. 15, 19. 20.

ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροί, φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι. ταῦτά ἐστιν τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον.

20. Lc. 18, 11.

ὁ Φαρισαῖος σταθεὶς ταῦτα πρὸς ἑαυτὸν προσηύχετο· ὁ θεός, εὐχαριστῶ σοι, ὅτι οὐκ εἰμὶ ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, ἅρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί, ἢ καὶ ὡς οὗτος ὁ τελώνης.

21. *Διδαχή* III, 1—6.

τέκνον μου, φεῦγε ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ ἀπὸ παντὸς ὁμοίου αὐτοῦ. Μὴ γίνου ὀργίλος· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ὀργὴ πρὸς τὸν φόνον· μηδὲ ζηλωτὴς μηδὲ ἐριστικὸς μηδὲ θυμικός· ἐκ γὰρ τοιούτων ἁπάντων φόνοι γεννῶνται. Τέκνον μου, μὴ γίνου ἐπιθυμητής· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ἐπιθυμία πρὸς τὴν πορνείαν· μηδὲ αἰσχρολόγος μηδὲ ὑψηλόφθαλμος· ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων μοιχεῖαι γεννῶνται. Τέκνον μου, μὴ γίνου οἰωνοσκόπος· ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν εἰδωλολατρίαν· μηδὲ ἐπαοιδὸς μηδὲ μαθηματικὸς μηδὲ περικαθαίρων, μηδὲ θέλε αὐτὰ βλέπειν· ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων εἰδωλολατρία γεννᾶται. Τέκνον μου, μὴ γίνου ψεύστης· ἐπειδὴ ὁδηγεῖ τὸ ψεῦσμα εἰς τὴν κλοπήν· μηδὲ φιλάργυρος μηδὲ κενόδοξος· ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων κλοπαὶ γεννῶνται. Τέκνον μου, μὴ γίνου γόγγυσος· ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν βλασφημίαν· μηδὲ αὐθάδης μηδὲ πονηρόφρων. ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων βλασφημίαι γεννῶνται.

22. *Διδαχή* V, 1. 2.

ἡ δὲ τοῦ θανάτου ὁδός ἐστιν αὕτη· πρῶτον πάντων πονηρά ἐστι καὶ κατάρας μεστή· φόνοι, μοιχεῖαι, ἐπιθυμίαι, πορνεῖαι, κλοπαί, εἰδωλολατρίαι, μαγεῖαι, φαρμακίαι, ἁρπαγαί, ψευδομαρτυρίαι, ὑποκρίσεις, διπλοκαρδία, δόλος, ὑπερηφανία, κακία, αὐθάδεια, πλεονεξία, αἰσχρολογία, ζηλοτυπία, θρασύτης, ὕψος, ἀλαζονεία. Διῶκται ἀγαθῶν, μι-

σοῦντες ἀλήθειαν, ἀγαπῶντες ψεῦδος, οὐ γινώσκοντες μισθὸν δικαιοσύνης, οὐ κολλώμενοι ἀγαθῷ οὐδὲ κρίσει δικαίᾳ, ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' εἰς τὸ πονηρόν· ὧν μακρὰν πραΰτης καὶ ὑπομονή, μάταια ἀγαπῶντες, διώκοντες ἀνταπόδομα, οὐκ ἐλεοῦντες πτωχόν, οὐ πονοῦντες ἐπὶ καταπονουμένῳ, οὐ γινώσκοντες τὸν ποιήσαντα αὐτούς, φονεῖς τέκνων, φθορεῖς πλάσματος θεοῦ, ἀποστρεφόμενοι τὸν ἐνδεόμενον, καταπονοῦντες τὸν θλιβόμενον, πλουσίων παράκλητοι, πενήτων ἄνομοι κριταί, πανθαμάρτητοι· ῥυσθείητε, τέκνα, ἀπὸ τούτων ἁπάντων.

23. I Clem. 30, 1.

ἁγίου οὖν μερὶς ὑπάρχοντες ποιήσωμεν τὰ τοῦ ἁγιασμοῦ πάντα, φεύγοντες καταλαλιάς, μιαράς τε καὶ ἀνάγνους συμπλοκάς, μέθας τε καὶ νεωτερισμοὺς καὶ βδελυκτὰς ἐπιθυμίας, μυσερὰν μοιχείαν, βδελυκτὴν ὑπερηφανίαν[1].

24. Barn. 20.

ἡ δὲ τοῦ μέλανος ὁδός ἐστιν σκολιὰ καὶ κατάρας μεστή. ὁδὸς γάρ ἐστιν θανάτου αἰωνίου μετὰ τιμωρίας, ἐν ᾗ ἐστιν τὰ ἀπολλύντα τὴν ψυχὴν αὐτῶν· εἰδωλολατρεία, θρασύτης, ὕψος δυνάμεως, ὑπόκρισις, διπλοκαρδία, μοιχεία, φόνος, ἁρπαγή, ὑπερηφανία, παράβασις, δόλος, κακία, αὐθάδεια, φαρμακεία, μαγεία, πλεονεξία, ἀφοβία θεοῦ. Διῶκται τῶν ἀγαθῶν, μισοῦντες ἀλήθειαν, ἀγαπῶντες ψεύδη, οὐ γινώσκοντες μισθὸν δικαιοσύνης, οὐ κολλώμενοι ἀγαθῷ, οὐ κρίσει δικαίᾳ, χήρᾳ καὶ ὀρφανῷ οὐ προσέχοντες, ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς φόβον θεοῦ ἀλλὰ ἐπὶ τὸ πονηρόν, ὧν μακρὰν καὶ πόρρω πραΰτης καὶ ὑπομονή, ἀγαπῶντες μάταια, διώκοντες ἀνταπόδομα, οὐκ ἐλεῶντες πτωχόν, οὐ πονοῦντες ἐπὶ καταπονουμένῳ, εὐχερεῖς ἐν καταλαλιᾷ, οὐ

1) Der Lasterkatalog I Clem. 35, 5: ἀκολουθήσωμεν τῇ ὁδῷ τῆς ἀληθείας, ἀπορριψαντες ἀφ' ἑαυτῶν πᾶσαν ἀδικίαν καὶ ἀνομίαν, πλεονεξίαν, ἔρεις, κακοηθείας τε καὶ δόλους, ψιθυρισμούς τε καὶ καταλαλιάς, θεοστυγίαν, ὑπερηφανίαν τε καὶ ἀλαζονείαν, κενοδοξίαν τε καὶ ἀφιλοξενίαν. ταῦτα γὰρ οἱ πράσσοντες στυγητοὶ τῷ θεῷ ὑπάρχουσιν· οὐ μόνον δὲ οἱ πράσσοντες αὐτά, ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες αὐτοῖς — enthält zwar einige wenige originale Stücke, ist aber im übrigen nur ein Citat von Röm. 1, 29ff.

γινώσκοντες τὸν ποιήσαντα αὐτούς, φονεῖς τέκνων, φθορεῖς πλάσματος θεοῦ, ἀποστρεφόμενοι τὸν ἐνδεόμενον καὶ καταπονοῦντες τὸν θλιβόμενον, πλουσίων παράκλητοι, πενήτων ἄνομοι κριταί, πανθαμάρτητοι.

25. Herm. Mand. 8, 3. 4. 5.

ποταπαί, φημί, κύριε, εἰσὶν αἱ πονηρίαι ἀφ' ὧν δεῖ με ἐγκρατεύεσθαι; Ἄκουε, φησίν· ἀπὸ μοιχείας καὶ πορνείας, ἀπὸ μεθύσματος ἀνομίας, ἀπὸ τρυφῆς πονηρᾶς, ἀπὸ ἐδεσμάτων πολλῶν καὶ πολυτελείας πλούτου καὶ καυχήσεως καὶ ὑψηλοφροσύνης καὶ ὑπερηφανίας, καὶ ἀπὸ ψεύσματος καὶ καταλαλιᾶς καὶ ὑποκρίσεως, μνησικακίας καὶ πάσης βλασφημίας. ταῦτα τὰ ἔργα πάντων πονηρότατά εἰσιν ἐν τῇ ζωῇ τῶν ἀνθρώπων. ἀπὸ τούτων οὖν τῶν ἔργων δεῖ ἐγκρατεύεσθαι τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ. ὁ γὰρ μὴ ἐγκρατευόμενος ἀπὸ τούτων οὐ δύναται ζῆσαι τῷ θεῷ. ἄκουε οὖν καὶ τὰ ἀκόλουθα τούτων. Ἔτι γάρ, φημί, κύριε, πονηρὰ ἔργα ἐστί; Καί γε πολλά, φησίν, ἔστιν ἀφ' ὧν δεῖ τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ ἐγκρατεύεσθαι· κλέμμα, ψεῦδος, ἀποστέρησις, ψευδομαρτυρία, πλεονεξία, ἐπιθυμία πονηρά, ἀπάτη, κενοδοξία, ἀλαζονεία, καὶ ὅσα τούτοις ὅμοιά εἰσιν.

26. Herm. Sim. 6, 5, 5. 6.

ποῖαι, φημί, κύριε, τρυφαί εἰσι βλαβεραί; Πᾶσα, φησί, πρᾶξις τρυφή ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ, ὃ ἐὰν ἡδέως ποιῇ· καὶ γὰρ ὁ ὀξύχολος τῷ ἑαυτοῦ πάθει τὸ ἱκανὸν ποιῶν τρυφᾷ· καὶ ὁ μοιχὸς καὶ ὁ μέθυσος καὶ ὁ κατάλαλος καὶ ὁ ψεύστης καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ ὁ ἀποστερητὴς καὶ ὁ τούτοις τὰ ὅμοια ποιῶν τῇ ἰδίᾳ νόσῳ τὸ ἱκανὸν ποιεῖ· τρυφᾷ οὖν ἐπὶ τῇ πράξει αὐτοῦ.

27. Herm. Sim. 9, 15, 3.

ἄκουε, φησί, καὶ τὰ ὀνόματα τῶν γυναικῶν τῶν τὰ ἱμάτια μέλανα ἐχουσῶν· καὶ ἐκ τούτων δ' εἰσὶ δυνατώτεραι· ἡ πρώτη Ἀπιστία, ἡ δευτέρα Ἀκρασία, ἡ δὲ τρίτη Ἀπείθεια, ἡ δὲ τετάρτη Ἀπάτη. Αἱ δὲ ἀκόλουθοι αὐτῶν καλοῦνται Λύπη, Πονηρία, Ἀσέλγεια, Ὀξυχολία, Ψεῦδος, Ἀφροσύνη. Καταλαλιά, Μῖσος. ταῦτα τὰ ὀνόματα ὁ φορῶν τοῦ θεοῦ δοῦλος τὴν βασιλείαν μὲν ὄψεται τοῦ θεοῦ. εἰς αὐτὴν δὲ οὐκ εἰσελεύσεται.

28. Polycarpi ad Phil. II, 2.

ἀπεχόμενοι πάσης ἀδικίας, πλεονεξίας, φιλαργυρίας, καταλαλιᾶς, ψευδομαρτυρίας.

29. Justini Dial. c. Tryph. 93, 1.

ἔστι πᾶν γένος γνωρίζον ὅτι μοιχεία κακὸν καὶ πορνεία καὶ ἀνδροφονία καὶ ὅσα ἄλλα τοιοῦτα.

30. Justini Dial. c. Tryph. 95.

πάντα τὰ ἔθνη . . . εἰδωλολατροῦντα καὶ παιδοφθοροῦντα καὶ τὰ ἄλλα κακὰ ἐργαζόμενα.

31. Justini Apol. II, 2. 5.

μήτε μοιχὸν μήτε πόρνον μήτε ἀνδροφόνον μήτε λωποδύτην μήτε ἅρπαγα μήτε ἁπλῶς ἀδίκημά τι πράξαντα ἐλεγχόμενον. . . . . φόνους, πολέμους, μοιχείας, ἀκολασίας καὶ πᾶσαν κακίαν.

32. (Justini) oratio ad Gent. c. 5.

πρῶτον ἐπιθυμίαν, δι' ἧς πᾶν δεινὸν φύεται, ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλος, ἐριθεῖαι, θυμοὶ καὶ τὰ ὅμοια τούτοις.

33. Apol. Aristidis ed. Hennecke p. 36 f. (nach Seeberg in Zahns Forschungen V, 396 ff. c. XV, 4—6; s. o. S. 13).

οὐ μοιχεύουσιν, οὐ πορνεύουσιν, οὐ ψευδομαρτυροῦσιν, [und] leugnen nicht ein anvertrautes Gut, *οὐκ ἐπιθυμοῦσι τὰ ἀλλότρια,* . . . . Götzen in Menschengestalt beten sie nicht an, ... [und von der] Speise der Götzenopfer essen sie nicht . . . ., und ihre Männer enthalten sich jeder ungesetzlichen Verbindung und jeder Befleckung in der Hoffnung auf die [zukünftige Vergeltung in der] anderen Welt.

34. Theophilus ad Autol. I, 2.

δεῖξον οὖν καὶ σὲ σεαυτόν, εἰ οὐκ εἶ μοιχός, εἰ οὐκ εἶ πόρνος, εἰ οὐκ εἶ κλέπτης, εἰ οὐκ εἶ ἅρπαξ, εἰ οὐκ εἶ ἀποστερητής, εἰ οὐκ εἶ ἀρσενοκοίτης, εἰ οὐκ εἶ ὑβριστής, εἰ οὐκ εἶ λοίδορος, εἰ οὐκ εἶ ὀργίλος, εἰ οὐκ εἶ φθονερός, εἰ οὐκ εἶ ἀλαζών, εἰ οὐκ εἶ ὑπερόπτης, εἰ οὐκ εἶ πλήκτης, εἰ οὐκ εἶ φιλάργυρος, εἰ οὐ γονεῦσιν ἀπειθής. εἰ οὐ τὰ τέκνα σου πωλεῖς.

35. Theophilus ad Autol. II, 34 (s. o. S. 13).

ἐδίδαξαν οἱ προφῆται ὅτι εἷς ἐστιν θεὸς καὶ ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῆς ἀθεμίτου εἰδωλολατρείας καὶ μοιχείας καὶ φόνου καὶ πορνείας, κλοπῆς, φιλαργυρίας, ὅρκου, ψεύδους, ὀργῆς καὶ

πάσης ἀσελγείας καὶ ἀκαθαρσίας . . . . . ., καὶ οὕτως ὁ δικαιοπραγῶν ἐκφύγῃ τὰς αἰωνίους κολάσεις καὶ καταξιωθῇ τῆς αἰωνίου ζωῆς παρὰ τοῦ θεοῦ.

36. [Apocal. Baruch (ed. James. Texts and studies 1897) c. 4.
φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, ἐπιορκεῖαι, κλοπαὶ καὶ τὰ τούτων ὅμοια.

37. Apocal. Baruch c. 8.
θεωρῶν τὰς ἀνομίας καὶ τὰς ἀδικίας τῶν ἀνθρώπων. ἤγουν πορνείας, μοιχείας, κλοπάς, ἁρπαγάς, εἰδωλολατρείας, μέθας, φόνους, ἔρεις, ζήλη, καταλαλιάς, γογγυσμούς, ψιθυρισμούς, μαντείας καὶ τὰ τούτων ὅμοια, ἅτινα οὐκ ἐστι τῷ θεῷ ἀρεστά.

38. Apocal. Baruch c. 13.
φόνος . . ., πορνεῖαι, μοιχεῖαι, κλεψίαι, καταλαλιαί, ἐπιορκίαι, φθόνοι, μέθαι, ἔρεις, ζῆλος, γογγυσμός, ψιθυρισμός, εἰδωλολατρισμός, μαντεία καὶ τὰ τούτοις ὅμοια.]

39. Altercatio Simonis et Theophili c. 21 (Texte und Untersuchungen I, 3. S. 28).
(Circumcisio est,) ut circumcidamus nos libidinem, avaritiam, malitiam, cupiditatem, furta, fraudes, fornicationem [1].

40. Apocal. Pauli c. 6.
fornicationes, adulteria, homicidia, furta, periuria, magia, maleficia.

41. Acta Joannis (ed. Bonnet p. 35 f.).
ὁ δὲ μοιχεία χαίρων . . ., ὁ δὲ τοῖς δεομένοις μὴ κοινωνῶν . . ., ὁ δὲ ὀργίλος καὶ μανιώδης . . . ., ὁ δὲ μέθυσος καὶ αἱρετικός . . . ὁ δὲ χρυσῷ χαίρων . . ., ὁ δὲ μαλακαῖς ἐσθῆσι νικώμενος . . ., ὁ δὲ φονεύς . . ., ὁμοίως καὶ ὁ φαρμακός, ὁ περίεργος, ὁ ἅρπαξ, ὁ ἀποστερητής, ὁ ἀρσενοκοίτης, ὁ κλέπτης.

42. Test. XII patr., Levi c. 17.
ἐν δὲ τῷ ἑβδόμῳ ἑβδοματικῷ ἥξουσιν ἱερεῖς εἰδωλολα-

1) Ähnlich sagt Justin im Dial. c. Tryph. 114, ohne einen förmlichen Lasterkatalog zu geben: ἡμῶν δὲ ἡ περιτομή, ἥτις δευτέρα ἀριθμῷ, ... διὰ τῶν λόγων τῶν διὰ τῶν ἀποστόλων τοῦ ἀκρογωνιαίου λίθου καὶ τοῦ ἄνευ χειρῶν τμηθέντος περιτέμνειν ἡμᾶς ἀπό τε τῆς εἰδωλολατρείας καὶ πάσης ἁπλῶς κακίας· ὧν αἱ καρδίαι οὕτως περιτετμημέναι εἰσὶν ἀπὸ τῆς πονηρίας.

τροῦντες, μάχιμοι, φιλάργυροι, ὑπερήφανοι, ἄνομοι, ἀσελγεῖς, παιδοφθόροι, κτηνοφθόροι.

43. Clem. Alex. Strom. VII, 12, 75; p. 877.

αὐτίκα νηστεύει κατὰ τὸν βίον φιλαργυρίας τε ὁμοῦ καὶ φιληδονίας, ἐξ ὧν αἱ πᾶσαι ἐκφύονται κακίαι· πορνείας γὰρ ἤδη πολλάκις τρεῖς τὰς ἀνωτάτω διαφορὰς παρεστήσαμεν κατὰ τὸν ἀπόστολον, φιληδονίαν, φιλαργυρίαν, εἰδωλολατρείαν.

44. Tertulliani de pud. 19.

sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiosa, quae veniam non capiant, homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi dei [1].

45. Tertulliani adv. Marcionem IV, 9.

significato per nationes emundationis in Christo lumine earum, quae septem maculis capitalium delictorum inhorrerent, idololatria, blasphemia, homicidio, adulterio, stupro, falso testimonio, fraude [1].

46. Pseudoclementis de virginitate I, 8 (Funk, Patres apostolici II, 2).

in iis, qui veraciter fideles sunt et in quibus spiritus Christi habitat, inesse nequit carnis prudentia, quod est scortatio, contaminatio, impudicitia, idololatria, incantatio, inimicitia, aemulatio, contentio, iracundia, lites, dissidia, invidia, ebrietas, commessatio, scurrilitas, stultiloquium, risus effusus, calumnia, insusurrationes, acerbitas, stomachus, vociferatio, convicium, petulantia, malignitas, scelerum mendacitas, loquacitas, nugiloquium, minae, stridor dentium, incriminatio, vexatio, contemptio, percussio, animi elatio, arrogantia, gloriatio, tumor animi, iactatio generis, formae, dignitatis, opulentiae, potentiae, litigium, iniuria, praestandi cupiditas, odium, inimicitia, invidia, perfidia, vindicta, crapula, gula, avaritia, quae est idololatria, cupiditas, quae radix est omnium malorum, studium ornatus, vana gloria, imperandi cupiditas, imprudentia et superbia,

1) Tertullian nennt hier diejenigen Sünden, die von den Montanisten als Todsünden bezeichnet wurden (quae veniam non capiant); negatio und falsum testimonium scheinen als identisch gelten zu sollen (vgl. u. S. 143 ff.).

quae vocatur mors cuique Deus resistit. Quicumque (vitia) haec aut his similia habet, is homo carnalis est.

47. Pistis Sophia ed. Schwartze et Petermann 1851. p. 254 f.

αποτασσετε κοσμῳ toti et *υλῃ* toti, quae in eo, atque eius curis omnibus atque eius peccatis omnibus . . . *αποτασσετε* murmuri . . . *αποτασσετε* invocationi *αποτασσετε* linguae mendaci *αποτασσετε* testibus mendacibus *αποτασσετε* iactationibus et superbiae *αποτασσετε* amori proprio *αποτασσετε* loquacitati *αποτασσετε* condemnationibus (?) malis *αποτασσετε* cupiditatibus avaritiae *αποτασσετε* dilectioni *κοσμου αποτασσετε* rapinis *αποτασσετε* verbis malis *αποτασσετε πονηριᾳ αποτασσετε* immisericordiis *αποτασσετε* iracundiis *αποτασσετε* convicio *αποτασσετε* rapinis *αποτασσετε* latrociniis *αποτασσετε καταλαλιαις αποτασσετε* pugnis et rixis *αποτασσετε* indocilitati *αποτασσετε κακουργιαις αποτασσετε απονοιᾳ αποτασσετε* adulteriis *αποτασσετε* homicidiis *αποτασσετε* immisericordiis et *ασεβειαις αποτασσετε* impietati *αποτασσετε φαρμακιαις αποτασσετε* blasphemiis *αποτασσετε* doctrinis *πλανης*.

48. Pseudocypriani de aleatoribus cap. 5; ed. Harnack p. 19 f.

multae enim sunt temptationes eius (sc. servi dei), quarum primordia sunt: idolatria (sic!), moechiae, furta, rapinae, avaritia, fraus, ebrietas, inpatientia, adulteria, homicidia, zelus, perfidia, falsa testimonia, eloquium falsum, invidia, extollentia, maledictum, error, et si qua sunt similia quae his congruunt.

49. Hom. Clem. 1, 18.

διὰ ταῦτα πλάνη, εἶτα ἀφοβία, ἀπιστία, πορνεία, φιλαργυρία, κενοδοξία καὶ ἄλλα τοιαῦτα μυρία κακά.

50. Hom. Clem. 11, 27.

δικαίῳ γὰρ ὄντι σοι μόνον ἔλειπε τὸ πρὸς σωτηρίαν βαπτισθῆναι, ἀδίκῳ δὲ πρὸς τῷ βαπτισθῆναι εἰς ἄφεσιν τῶν ἐν ἀγνοίᾳ πεπραγμένων ὑποκαταλείπεται κατὰ ἀναλογίαν τῆς ἀσεβείας ἡ ἐπὶ τὸ βάπτισμα εὐποιΐα. . . . . δικαίου δὲ θέλημα τὸ μὴ ἀδικεῖν. ἀδικία δέ ἐστιν φονεύειν, μοιχεύειν, μισεῖν, πλεονεκτεῖν καὶ τὰ τούτοις ὅμοια· τούτων δὲ εἴδη πολλά.

51. Hom. Clem. 17, 16.

ἴσμεν πολλοὺς . . . εἴδωλα σέβοντας καὶ μοιχεύοντας καὶ κατὰ πάντα ἁμαρτάνοντας.

52. Recogn. Clem. 4, 36.

causae autem, quibus maculetur istud indumentum, hae sunt: si quis recedat a patre ...., alium recipiens doctorem praeter Christum . . . .: haec sunt, quae usque ad mortem baptismi polluunt indumentum. Quae vero in actibus polluunt, ista sunt: homicidia, adulteria, odia, avaritia, cupiditas mala. Quae autem animam simul et corpus polluunt, ista sunt: participare daemonum mensae etc.

53. Macarii lib. de libertate mentis c. 4.

οὕτω δὴ καὶ ἡ ψυχὴ φθείρεται πονηροῖς συνδοιάζουσα καὶ μιαροῖς λογισμοῖς, συνᾴδουσά τε αὐτοῖς καὶ συντιθεμένη· οὐχὶ τοῖς τῆς πονηρίας μόνον, ἀλλὰ καὶ ἑκάστης κακίας· οἷον ἀπιστίας, δόλου, κενοδοξίας, ὀργῆς καὶ φθόνου καὶ ἔριδος.

54. Epiph. Haer. LVIII, 2. p. 490 BC.

ἔσωθεν γάρ, φησίν, ἐκπορεύονται πορνεῖαι, μοιχεῖαι, ἀσέλγειαι καὶ τὰ τούτοις ὅμοια.

55. Euseb. Hist. Eccl. III, 33, 3.

(*Πλίνιος*) *Τραϊανῷ οὖν τῷ βασιλεῖ ἀνεκοινώσατο λέγων ἔξω τοῦ μὴ βούλεσθαι αὐτοὺς εἰδωλολατρεῖν οὐδὲν ἀνόσιον ἐν αὐτοῖς ηὑρηκέναι. ἐμήνυε δὲ καὶ τοῦτο, ἀνίστασθαι ἔωθεν τοὺς Χριστιανοὺς καὶ τὸν Χριστὸν θεοῦ δίκην ὑμνεῖν, καὶ πρὸς τὸ τὴν ἐπιστήμην αὐτῶν διαφυλάσσειν κωλύεσθαι φονεύειν, μοιχεύειν, πλεονεκτεῖν, ἀποστερεῖν καὶ τὰ τούτοις ὅμοια.*

56. Pseudoignatius ad Antioch. c. 11 (s. o. S. 14).

περὶ δὲ γοητείας ἢ παιδεραστείας ἢ φόνου περιττὸν τὸ γράφειν, ὁπότε ταῦτα καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀπηγόρευται πράττειν.

57. Anastasii Sin. qu. 15 p. 180.

ἡ δὲ ὁδὸς τοῦ θανάτου ἐστὶν ἐν πονηραῖς πράξεσι θεωρουμένη· ἐν αὐτῇ γάρ ἐστιν ἄγνοια θεοῦ, δι' ἣν γίνονται φόνοι, πορνεῖαι καὶ τὰ λοιπά.

58. Constit. apostolicae VII, 18.

ἡ δὲ ὁδὸς τοῦ θανάτου ἐστὶν ἐν πράξεσι πονηραῖς θεωρουμένη· ἐν αὐτῇ γὰρ ἄγνοια τοῦ θεοῦ καὶ πολλῶν θεῶν εἰσαγωγή, δι' ὧν φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, ἐπιορκίαι, ἐπιθυμίαι παράνομοι, κλοπαί, εἰδωλολατρεῖαι, μαγίαι, φαρμα-

κεῖαι, ἁρπαγαί, ψευδομαρτυρίαι, ὑποκρίσεις, διπλοκαρδίαι, δόλος, ὑπερηφανία, κακία, αὐθάδεια, πλεονεξία, αἰσχρολογία, ζηλοτυπία, θρασύτης, ὑψηλοφροσύνη, ἀλαζονεία, ἀφοβία, διωγμὸς ἀγαθῶν, ἀληθείας ἔχθρα, ψεύδους ἀγάπη, ἄγνοια δικαιοσύνης. οἱ γὰρ τούτων ποιηταὶ οὐ κολλῶνται ἀγαθῷ οὐδὲ κρίσει δικαίᾳ· ἀγρυπνοῦσιν οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' εἰς τὸ πονηρόν· ὧν μακρὰν πραότης καὶ ὑπομονή· μάταια ἀγαπῶντες, διώκοντες ἀνταπόδομα, οὐκ ἐλεοῦντες πτωχόν, οὐ πονοῦντες ἐπὶ καταπονουμένῳ, οὐ γινώσκοντες τὸν ποιήσαντα αὐτούς, φονεῖς τέκνων, φθορεῖς πλάσματος θεοῦ, ἀποστρεφόμενοι ἐνδεόμενον, πλουσίων παράκλητοι, πενήτων ὑπερόπται, πανθαμάρτητοι. ῥυσθείητε, τέκνα, ἀπὸ τούτων πάντων.

59. Constit. apost. VII, 20.

οὐ γὰρ τὰ εἰσερχόμενα εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὰ ἐκπορευόμενα, λέγω δὴ βλασφημίαι, καταλαλιαὶ καὶ εἴ τι τοιοῦτον.

60. *Αἱ διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων* c. 2.

φόνος, πορνεία, μοιχεῖαι, εἰδωλολατρεία, κλοπή, βλασφημία.

61. S. Pirmini abbatis de singulis libris canonicis scarapsus. Migne Patrol. s. l. 89. Caspari, Kirchenhistorische Anekdota S. 151 ff.

idololatriam, veneficia, inimicitias, contentiones, aemulationes, rixas, animositates, provocationes, haereses, invidiam, zelum, commessationes, nolite et alia facere, quae apostolus contestatur ut hoc non faciatis.

62. Canones Hippolyti cap. XXX; ed. H. Achelis (Texte und Untersuchungen VI, 4. S. 284 f.).

decet enim christianum, ut ambulet in mandatis Christi, assimilatus deo, sicut filii dilecti assimilantur in omni re Christo. Neque enim blasphemant, neque scortantur, neque sunt irrisores neque obtrectatores, non vitiose vivunt cum otiosis mulieribus, a mendaciis sunt alieni, non capiunt ea, quae pereunt, non sunt contumaces neque amatores venti, neque iracundiam adversus aliquem retinent, non sunt murmurantes, neque iudicant res alienas, neque dispertiunt patrimonia sua ad negotia, in quibus nulla salus, neque perficiunt ea, quae legi non consonant, neque abiciunt misericordiam.

Falsum testimonium non pronuntiant, neque voraces neque bibuli neque cupidi, neque amatores mundi neque amatores mulierum sunt, sed uni coniugi rito matrimonio innati, non invidiosi, non negligentes in frequentandis ecclesiis, filios suos educant in timore dei, neque fugiunt a persecutionibus. Lectioni et meditationi, quod audierunt, incumbunt, ab iniuriis abstinent, manus eorum non sunt celeres ad percutiendum, celeriter autem solvunt aes alienum, ne propter eos blasphemetur nomen domini. Non sunt pigri, non obliviscuntur indigentium, qui ab iis expetunt, non divulgant secreta sibi concredita, terminos non transferunt, usuram non captant, sunt potius amatores peregrinorum, contumelia non afficiunt eos, qui e longinquo veniunt, sed in numero filiorum suorum eos habent, non sunt difficiles in dando et accipiendo, duplici mensura ad librandum et metiendum non utuntur, neque cunctanter et negligenter agunt in perceptione s. communionis et in adorationibus. Iuramenta omnino non adhibent neque cum alienis familiariter vivunt, deo servientes et opera perficientes, mandata evangelii non transgrediuntur, quod annuntiatum est omni creaturae, quae sub coelo est.

63. Ammonitio sive predicatio sancti Bonifacii Episcopi de abrenuntiatione in baptismate (ap. Pez, Thesaurus Anecdotorum IV, 2, 4).

audite, fratres, et adtentius cogitatis quid in baptismo renuntiastis. Abrenuntiastis enim diabolo et omnibus operibus eius et omnibus pompis eius. Quid sunt ergo opera diaboli? Haec sunt: superbia, idolatria (sic!), invidia, homicidium, detractio, mendacium, periurium, odium, fornicatio, adulterium, omnis pollutio, furta, falsum testimonium, rapina, avaritia, gula, ebrietas, turpiloquia, contentiones, ira, beneficia (sic!), incantationes, et sortilegos exquirere, strigas et fictos lupos credere, abortum facere, dominis inobedientes esse, filacteria habere. Haec et his similia mala opera sunt diaboli, et his omnibus in baptismo renuntiastis, et sicut apostolus dicit: qui talia agunt, digni sunt morte et regnum dei non consequentur.

64. Mittelalterliche Rede an Getaufte (aus einer Handschrift von Montpellier aus dem 10./11. Jahrhundert; mitgeteilt von Caspari, Kirchenhistor. Anekdota S. 197).

(Christus) docuit eos, ut . . . . baptizarent eas (sc. gentes) . . . . et praeciperent eis, ut recederent a vitiis diaboli, id est ab homicidio, a furto, a periurio, a fornicatione et omni malo.

65. Doctrina apostolorum (ex cod. Mellicensi. R. 52. saec. XI).

omne autem quod tibi non vis fieri, alio ne feceris. Interpretatio autem horum verborum haec est: [Non moechaberis,] non homicidium facies, non falsum testimonium dices, non puerum violaveris, non fornicaveris, non malefacies, non medicamenta mala facies, non occides filium in abortum, nec natum succides. Non concupisces quidquam de re proximi tui. Non periurabis. Non male loqueris. Non eris memor malorum factorum. Non eris duplex in consilium dandum neque bilinguis: tendiculum enim mortis est lingua. Non erit verbum tuum vacuum nec mendax. Non eris cupidus nec avarus nec rapax nec adolator[1].

Es ist ein buntes Bild, das diese Sündenverzeichnisse geringeren und größeren Umfangs gewähren. Neben den zahlreichen Katalogen, welche die Laster selbst aufzählen, finden sich auch

1) Von Interesse dürfte das Verzeichnis derjenigen Gelübde sein, deren Übernahme Buddha seinen Anhängern zur Pflicht machte: Kein lebendiges Wesen zu töten oder zu verletzen, nicht zu stehlen, sich aller geschlechtlichen Ausschweifung und jedes unerlaubten geschlechtlichen Umgangs zu enthalten, nicht zu lügen und zu betrügen, nicht zu ungehöriger Zeit zu essen, sich aller weltlichen und zerstreuenden Vergnügungen zu enthalten, den Gebrauch des Schmuckes, der wohlriechenden Wasser, Öle, Salben zu vermeiden, die Benutzung üppiger Betten aufzugeben und auf hartem niedrigen Lager zu schlafen, immerdar in freiwilliger Armut zu leben. — Einen griechischen Lasterkatalog führt v. Dobschütz (Die urchristlichen Gemeinden S. 282 f.) aus Lysis Pythag. an (bei Jamblich. de vita Pythag. 17, 18 p. 57 Nauck): aus der *ἀκρασία* erwachsen *ἄθεσμοι γάμοι καὶ φθοραὶ καὶ μέθαι καὶ (αἱ) παρὰ φύσιν ἀδοναὶ καὶ σφοδραί τινες ἐπιθυμίαι*; aus der *πλεονεξία* entstehen *ἁρπαγαί, λᾳστεῖαι, πατροκτονίαι. ἱεροσυλίαι, φαρμακεῖαι καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά.*

Die 22 alphabetisch geordneten Sünden, die von den Juden am großen Versöhnungstag gebeichtet wurden, waren folgende:
אשמנו — בגדנו — גזלנו — דברנו דפי — חטינו — והרשענו — זדנו — חמסנו — שפלנו שקר — יעצנו רע — כזבנו — לצנו — מרדנו — נאצנו — סררנו — עוינו — פשענו — צררנו — קשינו ערף — רשענו — שחתנו — תעבנו תעינו תדיחנו.

Vgl. auch Sap. Sal. 14, 22—31; Henoch slav. 10, 4 f.; Baruch gr. — sl. 4, 8, 13.

persönlich gehaltene Verzeichnisse der Lasterhaften (No. 2. 3. 9. 10. 13. 16. 17. 20. 31. 34. 41), während einige wenige die Ausübung der Laster in Analogie des Dekalogs durch Verba charakterisieren (30. 33. 50. 51. 55. 62); in einer Anzahl von größeren Katalogen sind die Laster sowohl neutrisch als personal als verbal gekennzeichnet (5. 22. 24. 58, teilweise 65). — Die Mehrzahl der Kataloge wollen im Allgemeinen die Sünden nennen, vor denen der Christ sich hüten soll, etliche aber beziehen sich auf den Empfang der Taufe bezw. der Beschneidung Christi, als der Gabe, welche die Aufgabe des Kampfes mit der Sünde in sich schließe (39. 50. 52. 64); noch deutlicher bezeichnet die Ammonitio Bonifacii (63) die Laster als die Werke des Teufels, denen der Christ bei der Abrenuntiatio entsagt habe. — An 5 Kataloge schließt sich die Drohung des Ausschlusses aus dem Himmelreich an (1. 3. 5. 8. 27), 4 nennen in ähnlicher Gedankenfolge den Wandel in den Lastern die ὁδὸς θανάτου (22. 24. 57. 58), 2 enthalten eine Verheißung, indem sie denen, welche die aufgezählten Laster bekämpfen, die ζωή in Aussicht stellen (33. 35); kurz die Formen der Kataloge sind so mannigfaltig, daß bei aller Ähnlichkeit unter den 65 Citaten nicht zwei Kataloge zu finden sind, die einander völlig gleichen.

Trotzdem gehören sie alle einem Stamme an. Dies wird am deutlichsten erkennbar, wenn man die bald schon auftretenden Verzeichnisse der 7 oder 8 Todsünden: Superbia, inanis gloria, invidia, ira, avaritia, tristitia, gula, luxuria, die Namen der 9 fremden Sünden: Iussio, consilium, consensus, palpo, recursus, participans, mutus, non obstans, non manifestans, der 4 rufenden Sünden: Vox sanguinis, vox zodomorum, vox oppressorum, merces detenta laborum, der 6 Sünden in den heiligen Geist: Invidus, repugnans, desperans, impenitens, presumptuosus, obstinatus[1] — ins Auge faßt. Diese Kataloge unterscheiden sich von den unseren einmal dadurch, daß sie mehr die innersten Gedankensünden nennen, ins einzelnste übergehen und darum — was vor allem bei der Aufzählung von Todsünden verwunderlich ist — die Voll-

1) Nach Geffcken, Poenitentiarius Beil. S. 196. — Sogar Luther teilt in der »Kurzen Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vater Unsers« 1520 die Übertretungen der einzelnen Gebote des Dekalogs den hier genannten Sündenverzeichnissen zu. Erlang. Ausg. Deutsche Schr. 22. S. 12.

ständigkeit vermissen lassen, mehr noch aber darin, daß sie eine bestimmte Anzahl von Sünden fixieren und die anderen — z. T. viel gefährlicheren — ausschließen. In unsere Kataloge sind zwar bei ihren späteren Ausgestaltungen auch hie und da Gedankensünden eingedrungen; aber sie legen alle auf die offen hervortretenden, insonderheit die Tatsünden, den Nachdruck und — was die Hauptsache ist — sie beschränken die von ihnen genannten Laster nicht auf eine bestimmte Zahl, sondern wollen sie nur als Beispiele angesehen wissen, wie dies ein großer Teil der Kataloge durch den schon Gal. 5 auftretenden bis Bonifacius hinab erhaltenen Schluß: *καὶ τὰ ὅμοια τούτοις* (1. 25. 26. 32. 36. 37. 38. 46. 48. 50. 54. 55 (Plinius). 63), oder durch ähnliche Wendungen: *τὰ πάντα, εἴ τι ἕτερον, ταῦτα πάντα, ἄλλα τοιαῦτα, ἄλλα κακά, καὶ τὰ λοιπά, εἴ τι τοιοῦτον* u. a. (7. 18. 19. 21. 22. 29. 30. 31. 44. 49. 51. 53. 57. 59. 61. 64) deutlich erkennen lassen.

Die Wurzeln des gemeinsamen Stammes liegen in den drei vom Aposteldecrete bezeichneten Sünden, unter die, wie oben (S. 78 f.) gezeigt, alle nur erdenklichen Tatsünden als Sünden wider Gott, wider den Nächsten, wider die eigene Person sich subsumieren lassen. Nur wenige unter den hier zusammengestellten Katalogen beschränken sich auf Sünden, die nur einer oder zwei der genannten Wurzelsünden zugezählt werden können, meist solche, die entweder eine Warnung vor ganz bestimmten Sünden im Auge haben oder abgekürzt sind[1]. Die große Masse der Kataloge haben Laster aus allen drei Gebieten (die *εἰδωλολατρεία* ist erklärlicher Weise — namentlich später — durch *βλασφημία, φαρμακεία, γοητεία, ὑπερηφανία* u. ä. ersetzt), ja es begegnen uns in späterer Zeit Kataloge, die nur die Wurzelsünden nennen und dadurch eine auffallende Ausnahme bilden (No. 43 Clemens

1) Justin kürzt den ihm bekannten Lasterkatalog in verschiedener Weise ab. Im Dial. c. Tryph. c. 114 fordert er: *περιτέμνειν ἡμᾶς ἀπό τε τῆς εἰδωλολατρείας καὶ πάσης ἁπλῶς κακίας*, c. 93 sagt er: *μοιχεία κακὸν καὶ πορνεία καὶ ἀνδροφονία καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα*, c. 13 faßt er die von ihm citierten Jesajanischen Warnungen in die Worte zusammen: *οὐ γὰρ δή γε εἰς βαλανεῖον ὑμᾶς ἔπεμπεν Ἡσαΐας ἀπολουσαμένους ἐκεῖ τὸν φόνον καὶ τὰς ἄλλας ἁμαρτίας*, an allen drei Stellen durch die Hinzufügung von *καὶ πάσης ἁπλῶς κακίας, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰς ἄλλας ἁμαρτίας* seine Sündenaufzählungen als Abkürzungen kennzeichnend.

Alex.: *τρεῖς . . . διαφορὰς παρεστήσαμεν κατὰ τὸν ἀπόστολον, φιληδονίαν, φιλαργυρίαν, εἰδωλολατρείαν*, No. 56 Pseudoignatius: *περὶ δὲ γοητείας ἢ παιδεραστείας ἢ φόνου περιττὸν τὸ γράφειν, ὁπότε ταῦτα καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀπηγόρευται πράττειν*). Die Erkenntnis von dem Teilungsprinzip der drei Wurzelsünden (Tertullian: compendia; s. o. S. 78) bringt in die scheinbar disparaten Lasterkataloge Ordnung, gibt ihnen trotz aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit erwünschte Einheitlichkeit und rückt sie so unserem Verständnis näher.

Auf wen aber geht diese von den Aposteln nach Act. 15 D angewendete Dreiteilung zurück? A. Seeberg[1] läßt die christlichen Lasterkataloge, unter Berufung auf das Sündenverzeichnis Sap. Sal. 14, 22 ff., auf die Kataloge in der Apokalypse des Baruch (No. 36—38) und der Testamente der zwölf Patriarchen (No. 42), von einer jüdischen Vorlage beeinflußt sein. E. Preuschen macht in seiner interessanten Dissertation »Tertullians Schriften de paenitentia et de pudicitia mit Rücksicht auf die Bußdisziplin«[2] darauf aufmerksam, daß die drei Sünden: Götzendienst, Hurerei und Mord als Hauptsünden auch im Talmud genannt werden. So heißt es im Jerusalemischen Talmud Tract. Schabiith IV fol. 38[a]: »In Lydda wurde einst beschlossen, man dürfe, wenn ein Heide es (bei Todesstrafe) befehle, jedes Gebot übertreten außer Götzendienst, Unzucht und Mord«; ferner im Babylonischen Talmud Tract. Arachin fol. 15[b] (nach Wünsche II, 4. 1889. S. 137): »In der Schule des Rabbi Ismael ist gelehrt worden: Wer Verleumdung ausstreut, begeht so große Sünden, die den drei Vergehungen Götzendienst, Aufdeckung der Blöße und Mord entsprechen«; Tract. Sanhedrin fol. 74[a] (nach Wünsche II, 3. S. 124 f.): »Es sagte Rabbi Jochanan im Namen des Rabbi Schimeon ben Jehozadak: Sie (d. h. die versammelten Rabbiner) ließen sich zählen und beschlossen in dem Obergemach des Hauses des Nitzah in Lydda: in allen Übertretungen, die die Thora aufführt, gilt: sagt man zu jemandem: Begehe eine Übertretung, sonst wirst du getötet, so darf er, um nicht getötet zu werden, sie alle begehen, ausgenommen Abgötterei, Unzucht und Blutvergießen«[3].

1) A. Seeberg a. a. O. S. 43 f.

2) Gießen 1890. S. 33 f.

3) Auch das *τὰ ὅμοια τούτοις* (s. S. 126) findet sich im Talmud wieder. Vgl. Chollin 44[b]: Fliehe von dem Bösen und was ihm ähnlich

Aber die Apokalypse des Baruch ist am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts geschrieben; die Entstehung oder Bearbeitung der Sapientia Salomonis in christlichen Kreisen ist wegen ihrer auffälligen Parallelen zum NT nicht ausgeschlossen[1]; daß die Testamente der zwölf Patriarchen von einem Christen interpoliert worden sind, ist durch die von Gaster entdeckte hebräische Urschrift des Testamentum Naphthali zweifellos geworden[2]. Noch weniger kann als Quelle für den Lasterkatalog der Apostel mit irgendwelcher Sicherheit der Talmud in Anspruch genommen werden, dessen früheste Teile an das Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts gesetzt werden[3].

Näher liegt eine andere Vermutung. In seinem größten Lasterkatalog, den Paulus im ersten Capitel des Römerbriefes gibt, teilt er die (neutrisch genannten) Laster der Heiden ebenfalls in drei Teile ein, jeden Teil einleitend durch das bedeutungsvolle *παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός* (Röm. 1, 24. 26. 28). Durch das erste *παρέδωκεν* führt er die Sünden des Götzendienstes ein (*ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα κτλ.*), durch das zweite die Sünden der Hurerei (*ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους κτλ.*), durch das dritte die Sünden wider den Nächsten (*ἀδικία, πονηρία, . . . φθόνος, φόνος, ἔρις κτλ.*)[4].

---

ist: ומן הדבוקה לו; Pirke Abboth Rabbi Nathan c. 2: fliehe vor dem Schmutz und was dem Schmutze ähnlich ist. — Über den regen wissenschaftlichen Verkehr, der s. Z. zwischen Christen und Juden herrschte, s. Sommer a. a. O. II, 62 f.

1) Vgl. z. B. A. Resch, Der Paulinismus und die Logia Jesu. S. 606 ff.

2) Vgl. Gaster: The Hebrew Text of one of the Testaments of the twelve Patriarchs in den Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XVI am 18. Dez. 1893; No. 118 p. 33—49; am 5. Febr. 1894 No. 120, p. 109—117, und meinen Aufsatz: Das hebräische Testamentum Naphthali in den Theol. Studien und Kritiken 1899, 2. S. 206—236.

3) Noch unwahrscheinlicher ist die Annahme Taylors (Didache) und Rendel Harris' (Facsimileausgabe der Didache), welche den Lasterkatalog der Didache mit den 22 Sünden in Zusammenhang bringen will, die am großen Versöhnungstage gebeichtet wurden (vgl. o. S. 124).

4) Dieselbe Dreiteilung begegnet uns auch Röm. 2, 21. 22: *ὁ κηρύσσων μὴ κλέπτειν κλέπτεις; ὁ λέγων μὴ μοιχεύειν μοιχεύεις; ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἴδωλα ἱεροσυλεῖς*; ferner Apoc. 17, 3—6:

v 3: *θηρίον . . . γέμοντα ὀνόματα βλασφημίας,*

Von welcher Autorität Paulus hierbei abhängig ist, läßt er aus der zu seinem Lasterkatalog Röm. 1, 21 gegebenen Einleitung und aus dem Röm. 1, 32 angefügten Schluß mit Wahrscheinlichkeit folgern. Man vgl.

Röm. 1, 21.	Mc. 7. Mt. 15.
γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν . . . ἀλλ' ἐματαιώθησαν	Mc. 7, 7 = Mt. 15, 9: *μάτην δὲ σέβονταί με*
ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν	Mc. 7, 21 = Mt. 15, 19: *ἔσωθεν . . . οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται*
καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία	Mc. 7, 18 = Mt. 15, 17: *οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε;* Mc. 7, 21 = Mt. 15, 19: *ἐκ τῆς καρδίας . . . οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται*
Röm. 1, 32.	
οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν, οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν κτλ.	Mc. 7, 9 f. = Mt. 15, 3 f.: *ἀθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ . . . ὁ γὰρ θεὸς εἶπεν· . . . . . ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτω* Mc. 7, 8: *ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων (. . καὶ ἄλλα παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε)* Mc. 7, 23 = Mt. 15, 20: *πάντα ταῦτα τὰ πονηρὰ . . . κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.*

Diese Parallelen zeigen, daß der paulinische Lasterkatalog von denselben Gedanken umgeben ist, die der Herr angeregt hatte, als er die *διαλογισμοὶ κακοί* nach Mc. 7, 21. Mt. 15, 19

v 4: *ποτήριον . . γέμον βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκάθαρτα τῆς πορνείας,*

v 5: *γυναῖκα, μεθύουσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ.* Vgl. oben S. 58.

mit Namen nannte, und erwecken so den Eindruck, als hätte Paulus wie bei den begleitenden Gedanken so auch bei der Concipierung des Lasterkataloges selbst ein Wort des Herrn im Sinne gehabt, das eben jene drei Laster enthielt, nach denen Paulus seinen Katalog disponiert hätte[1]. Der Herr hat nach dem Bericht des Lukas auch sonst bei der Aufzählung von Sünden die Dreiteilung angewendet, z. B. Lc. 8, 14: *οἱ ὑπὸ μεριμνῶν καὶ πλούτου καὶ ἡδονῶν τοῦ βίου πορευόμενοι*, Lc. 21, 34: *προσέχετε . . μὴ . . βαρηθῶσιν αἱ καρδίαι ὑμῶν ἐν κραιπάλῃ καὶ μέθῃ καὶ μερίμναις βιωτικαῖς*, auch findet sich Lc. 18, 11 ein dreiteiliger Lasterkatalog: *ἅρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί*, der — wenn man *ἄδικοι* im Sinne von I Kor. 6, 1—9 als *ἄπιστοι* (I Kor. 6, 6) oder *εἰδωλολάτραι* (I Kor. 6, 9) faßt — der Aufzählung im Aposteldecrete und der Disposition des paulinischen Lasterkatalogs in Röm. 1 durchaus entspricht.

Daß den christlichen Lasterkatalogen ein Wort des Herrn zugrunde liegt, welches kürzer war als die Mc. 7, 21. Mt. 15, 19 gegebene reichere Aufzählung, haben auch andere angenommen. A. Harnack z. B. schreibt[2]: »Diese Lasterkataloge gehen, wie ja auch Mc. 7, 21 beweist, auf ein Herrenwort zurück. Aber Mc. 7, 21 ist nicht die letzte Quelle. Das geht schon daraus hervor, daß die letzte Quelle mit »*καὶ τὰ ὅμοια τούτοις*« geschlossen haben muß. Dieser Schluß, der sich auch in der *Διδαχή* nicht findet — daher ist auch sie nicht die letzte Quelle —, steht nämlich in den Katalogen Gal. 5, 20, de aleat. c. 5, Herm. Mand. VIII, Pseudo-Clemens de virg. I, 8[3], die unter sich gar nicht zusammenhängen . . . . . Daß es sich . . . hier um ein Herrenwort handelt, geht auch aus dem Satze Gal. 5, 21 hervor: *προείπον ὅτι*

1) Man hat andererseits die Möglichkeit der Beeinflussung der Lasterkataloge durch Paulus angenommen (vgl. v. Soden a. a. O. S. 149; dagegen Feine a. a. O. S. 142 Anm.). Nach Kol. 3, 5 und Eph. 5, 5 scheint es vielmehr, als hätte Paulus in seiner Vorlage die *εἰδωλολατρεία* gehabt und das Bestreben verfolgt, den Gemeinden zu zeigen, wie auch bei völliger Vermeidung des groben Götzendienstes die Warnung vor der *εἰδωλολατρεία* in ihrer übertragenen Bedeutung notwendig sei: tötet den Geiz, denn diese Sünde ist eben die *εἰδωλολατρεία*, deren Bekämpfung euch oft schon ans Herz gelegt worden ist.

2) Bei A. Resch, Außerkanonische Paralleltexte II, 176 f.

3) Die anderen Kataloge, die denselben oder einen ähnlichen Schlußsatz enthalten, sind oben S. 126 genannt.

οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν. Dieser Spruch ist synoptisch gefärbt. Dazu kommt, daß es auch Röm. 1, 32 am Schlusse des Lasterkataloges heißt: ἐπιγνόντες ... ὅτι οἱ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν, und Eph. 5, 5 am Schluß des Lasterkatalogs: τοῦτο γὰρ ἴστε γινώσκοντες, ὅτι πᾶς πόρνος κτλ. .... οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ, und endlich I Kor. 6, 9 am Anfang des Lasterkatalogs ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν; nun folgt unmittelbar darauf μὴ πλανᾶσθε· οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι κτλ. .... βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν. — Hiernach scheint mir jeder Zweifel ausgeschlossen; es gab entweder ein Herrenwort oder es gab — was wahrscheinlicher ist — zwei Herrenworte, welche Aufzählungen von Lastern enthielten. In dem einen waren die Laster neutrisch genannt (wie Mc. 7, 21), und es schloß mit »καὶ τὰ ὅμοια τούτοις«. In dem anderen waren die Lasterhaften (personal) genannt, und es schloß: οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν[1]«. A. Resch schließt sich diesen Ausführungen im wesentlichen an und meint, daß die Zahl der Laster im ursprünglichen Herrenworte eine geringe gewesen sein müsse, da sonst der Schluß: καὶ τὰ τούτοις ὅμοια überflüssig gewesen wäre; erst die Folgezeit habe die Laster vermehrt und aus jenem einfachen Herrenworte eigentliche Lasterkataloge geschaffen. Auch Feine[2] findet in dem προείπον Gal. 5, 21 einen »Hinweis auf gegebene, auf Christi Wort beruhende christliche Unterweisung«.

Der urkundlich älteste und kürzeste Katalog der neutrisch aufgezählten Laster nun liegt im Aposteldecret vor. Wenn man bedenkt, wie schnell dieser schon in den neutestamentlichen Schriften erweitert worden ist, so wird es ganz unwahrscheinlich, daß die Apostel bei der Abfassung ihres Decretes eine etwa aus einem Herrenworte bekannt gewesene größere Zahl von Lastern gekürzt hätten. Viel näherliegend ist die Annahme, daß der Herr — vielleicht in Anlehnung an alttestamentliche

1) Das καὶ τὰ ὅμοια τούτοις findet sich in eben derselben Herrenrede, aus welcher der Lasterkatalog stammt (Mc. 7, 8: καὶ ἄλλα παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε); das τοιαῦτα klingt außerdem in dem πάντα ταῦτα (Mc. 7, 23) an, das dem Lasterkatalog unmittelbar folgt und I Thess. 4, 6: περὶ πάντων τούτων wiederkehrt. Vgl. A. Seeberg a. a. O. S. 11 f.

2) Feine, Jesus Christus und Paulus a. a. O. S. 294.

Vorbilder[1] — wie im Gleichnis drei Lasterhafte (personal: Luc. 18, 11)[2], so in der antipharisäischen Rede drei Laster (neutrisch: Mc. 7, 21. Mt. 15, 19) aufgezählt hat und daher nicht nur durch die Grundsätze dieser Rede, sondern auch durch die fein durchdachte Aufzählung für das Aposteldecret und für die Disposition des in Röm. 1 niedergelegten paulinischen Lasterkataloges maßgebend geworden ist.

Anders verhält es sich mit der negativen Form der goldenen Regel. Sie war nicht nur den Juden bekannt, sondern wurde auch von heidnischen Schriftstellern öfters citiert. Man vgl. folgende

Heidnische Parallelen.

Confucius, ed. Philippus Coupletus. Paris. 1687[3].

Lib. I fol. 26 sq.: Quae tu aversaris in superioribus, ne agas cum inferioribus; quae aversaris in inferioribus, ne agas cum superioribus; quod item odisti in antecessoribus, in eo ne praeeas tuis posteris, et quod odisti in posteris, in eo ne sequaris antecessores; quae denique damnas in iis, qui sunt a dextris, ne agas cum iis, qui sunt in sinistris; et contra, quae improbas in iis, qui sunt a sinistris, ne agas cum iis, qui sunt a dextris. Verbo: quod tibi fieri non vis, alteri non feceris. Atque haec est et dicitur vera mensurae normaeque ratio; qua usus probus quisque princeps illud tandem consequitur, ut actus ipse cum populo suo velut cor unum et anima una, eadem, quae populus, velit nolitque, pater iam verius dicendus populi quam dominus.

Lib. III. P. VIII. fol. 114: Çu cum sciscitando ait: Num forte

---

1) Vgl. z. B. Jer. 7, 9 LXX: *φονεύετε καὶ μοιχᾶσθε καὶ κλέπτετε καὶ ὀμνύετε ἐπ' ἀδίκῳ καὶ θυμιᾶτε τῇ Βάαλ καὶ ἐπορεύεσθε ὀπίσω θεῶν ἀλλοτρίων.* — Auch der Dekalog bot Veranlassung; vgl. Zöckler, Evang. Kirchenz. 1903 S. 399.

2) Die drei Lc. 18, 11 genannten Lasterhaften *ἅρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί* kehren in dem paulinischen personal gefassten Lasterkatalog I Kor. 6, 9 wörtlich wieder, die *μοιχοί* außerdem nur noch Hebr. 13, 4 (s. Seeberg a. a. O. S. 10), welche Stelle ebenfalls an einen Lasterkatalog anklingt, *ἅρπαγες* — abgesehen von dem adjectivischen Gebrauch *λύκοι ἅρπαγες* Mt. 7, 15 — nur noch in dem personalen Lasterkatalog I Kor. 5, 10. 11.

3) Siehe Bülffinger, G. B., specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et politicae; p. 53 sq.

extat unum aliquod vocabulum, secundum quod velut normam quampiam possit quis per omnem vitam operari? Nonne istud vocabulum est Xu? scilicet: Tibi quod non vis, ne facias erga alios[1].

Herod. I, 142[2].

ἐγὼ δὲ τὰ τῷ πέλας ἐπιπλήσσω, αὐτὸς κατὰ δύναμιν οὐ ποιήσω.

Herod. VII, 136.

αὐτὸς δὲ τὰ ἐκείνοισι ἐπιπλήσσω, ταῦτα οὐ ποιήσειν.

Epist. Philippi Maced.

πῶς οὐ δεινόν, εἰ ἐφ' οἷς παθόντες οὕτως ἐμισήσατε τοὺς δράσαντας νῦν αὐτοὺς φαίνεσθαι ποιοῦντας.

Isocrates Symmach.

ἃ πάσχοντες ὑφ' ἑτέρων ὀργίζεσθε, τοῦτο μὴ τοῖς ἄλλοις ποιεῖτε.

Lysias Apol.

οὐδὲ ἃ πάσχοντες ἄδικα ἐνομίζετε πάσχειν, ὅταν ἑτέροις ποιῆτε, δίκαια ἡγεῖσθε, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν κατελθόντες περὶ αὐτῶν γνώμην ἔχετε, ἥνπερ φεύγοντες περὶ ἡμῶν αὐτῶν εἴχετε.

Liban. 21 p. 229 B.

δεινὸν εἶναι νομίζων, ἐν ταῖς μὲν παρ' ἑτέρων βλαβαῖς χαλεπανοῦμεν, αὐτοὶ δὲ εἰς ἑτέρους τοῦτο ποιεῖν ἀξιώσομεν.

---

1) Bei Confucius findet sich ein Anklang auch an die positive Gestalt der goldenen Regel. Vgl. Lib. III P. II fol. 16: Confucii doctrina fundamentalis et unicum recte vivendi principium hoc est: quidquid agas, agere vere, ex animo totisque viribus et a tuo ipsius corde gradum facere ad alios, seu talem te esse erga alios, quales esse velis alios erga te.

2) Die meisten der folgenden heidnischen Parallelen sind von Wetstein (Novum Testamentum ad Mt. 7, 12) nachgewiesen. Dort finden sich auch diejenigen griechischen und lateinischen Citate, welche die goldene Regel in mehr positiver Form durchklingen lassen, z. B. Odyss. V, 188; Inscriptio Apusalena; Diog. L. Aristoteles V, 21; Isocrates ad Demonium; in Aegin.; Mecaenas ap. Dion. Cap. LII p. 333; Simplic. in Epict. XXXVII, p. 203; Lysias Apol.; Hierocles ap. Stob. p. 82; Seneca de Benef. 2, 1; Epist. 44; Ovid. Pont. III, 1, 71. — Vgl. auch Funk, Doctrina duodecim apostolorum. 1887. p. 5.

All. Lampid. de Alexandro Severo 51.

id (Severus) per praeconem, cum aliquem emendaret, dici iubebat: Quod tibi non vis, alteri ne feceris. Quam sententiam usque adeo dilexit, ut in Palatio et publicis operibus praescribi iuberet.

Auson. Ephem.

ne faciam cuiquam quae tempore eodem nolim facta mihi.

Jüdische Parallelen.

Tob. 4, 15.

ὃ μισεῖς μηδενὶ ποιήσῃς.

Phil. ap. Euseb. Praep. Ev. VIII, 7.

ἃ τις παθεῖν ἐχθαίρει, μὴ ποιεῖν αὐτόν.

Das hebräische Testamentum Naphthali; ed. Gaster in den Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XVI. p. 109 (s. S. 128).

שלא יעשה איש לרעהו מה שלא רצה לנפשו׃

Hillel. Schabbath 31ᵃ = Targum Ionathan Levit. 19, 18.

Was dir verhaßt ist, tue deinem Nächsten nicht. Dies ist das ganze Gesetz, alles andere der Commentar dazu: gehe hin, das lerne[1].

Abboth Nathan c. 15. 16.

Wie ein Mensch wünscht, daß er selbst geehrt werde, so möge er anderen dieselbe Ehre erweisen. Und wie ein Mensch bei anderen nicht verleumdet sein will, so möge er auch sich selbst hüten, über andere Böses zu reden. Wie ein Mensch sein eigenes Haus mit Wohlwollen ansieht, so auch das fremde. Und wie niemand will, daß andere über sein Weib und seine Kinder Böses reden, so möge er ebenso sich hüten, die Frauen und Kinder anderer zu verleumden.

Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß die negative Form der goldenen Regel, wenn sie als Quintessenz der Moral gelten soll, in ihrer »Losgerissenheit von allem Göttlichen in bedenklicher Weise verstanden werden könne«[1], ja daß sie sich »durchaus zur Maxime des Egoismus eigne«[2].

In den patristischen Schriften aber wird die negative Form

1) Das Nähere s. bei Strack, PREC³ s. v. Hillel.

2) Tholuck, Bergpredigt S. 435 f.

der Regel im entgegengesetzten Sinne citiert, nämlich in derselben Bedeutung, die ihr im Apostelдecret gegeben ist. Man vgl. folgende

Christliche Parallelen.

1. *Διδαχή* I, 2.
   ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστιν αὕτη· πρῶτον, ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε· δεύτερον, τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει.
2. Iustini Dial. c. Tryph. 93.
   ἔστι πᾶν γένος γνωρίζον, ὅτι μοιχεία κακὸν καὶ πορνεία καὶ ἀνδροφονία καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα . . . . καὶ ὁ τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν ἀγαπῶν, ἅπερ ἑαυτῷ βούλεται ἀγαθά, κἀκείνῳ βουλήσεται· οὐδεὶς δὲ ἑαυτῷ κακὰ βουλήσεται. Ταῦτα οὖν τῷ πλησίον καὶ εὔξαιτ' ἂν καὶ ἐργάσαιτο γενέσθαι, ἅπερ καὶ ἑαυτῷ ὁ τὸν πλησίον ἀγαπῶν.
3. Aristidis Apologia cap. 15 (ed. Hennecke S. 36 f.).
   τιμῶσι πατέρα καὶ μητέρα καὶ τοὺς πλησίον φιλοῦσι, δίκαια κρίνουσιν und Götzen in Menschengestalt beten sie nicht an, *ὅσα οὐ θέλουσιν αὐτοῖς γίνεσθαι, ἑτέρῳ οὐ ποιοῦσιν.*
4. Theophilus ad Autol. II, 34.
   ἐδίδαξαν οἱ προφῆται, ὅτι εἷς ἐστιν θεὸς καὶ ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῆς ἀθεμίτου εἰδωλολατρείας καὶ μοιχείας καὶ φόνου καὶ πορνείας, κλοπῆς, φιλαργυρίας, ὅρκου, ψεύδους, ὀργῆς καὶ πάσης ἀσελγείας καὶ ἀκαθαρσίας, καὶ πάντα ὅσα ἂν μὴ βούληται ἄνθρωπος ἑαυτῷ γίνεσθαι, ἵνα μηδὲ ἄλλῳ ποιῇ.
5. Theophili comm. in ev. I, 31 (Zahn, Forschungen II, 60).
   et uni dedit quinque talenta, id est Pentateuchum, quem accipiens fidelis servus decalogi praecepta complevit. Alii dedit duo talenta, hoc est duo testamenta, vetus et novum. . . . Alii dedit unum talentum, unam sententiam: Quod tibi non vis fieri, alii ne feceris.
6. Theophili comm. in ev. II, 4 (Zahn, Forschungen II, 66).
   cum iret dominus ad filiam archisynagogi salvandam, id est populo iudaico medicaturus, haemorrusa mulier, hoc est gentilis populus sanguinem idolis fundens, tacta fimbria

vestimenti, id est totius legis minimum praeceptum exsequens, scilicet »Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris«, vel certe perseverantiam fidei habens, sanata est.

7. Altercatio Simonis et Theophili cap. 21 (Texte und Untersuchungen I, 3. S. 28).

omnis concupiscentia libidinis de corde concipitur, proinde circumcisio novi testamenti talis est, quam Christus, filius dei, ostendit, ut circumcidamus nos libidinem, avaritiam, malitiam, cupiditatem, furta, fraudes, fornicationem et omne, quod tibi non vis fieri, alii ne feceris.

8. Clem. Alex. Strom. II, 23, 139.

οὐκ ἂν οὖν ἐκφύγοιεν τὴν βουζύγιον ἀρὰν ὅσοι μὴ δοκιμάζοντες σφίσι συμφέρειν τινὰ ἑτέροις ταῦτα παρακελεύονται ποιεῖν, ἢ αὖ τοὔμπαλιν· τοῦτο βραχέως ἡ γραφὴ δεδήλωκεν εἰρηκυῖα· ὃ μισεῖς, ἄλλῳ οὐ ποιήσεις.

9. Tertullian. adv. Marc. IV, 16.

ideoque quamdiu intra Israelem erat sacramentum, merito in solos fratres misericordiam mandabat; at ubi Christo dedit gentes haereditatem et possessionem terminos terrae . . . ., exinde Christus in omnes legem paternae benignitatis extendit . . . . . Ita et si quid amplius docuit, hoc quoque in haereditatem gentium accepit. Et sicut vobis fieri vultis ab hominibus, ita et vos facite illis. In isto praecepto utique alia pars eius subauditur. Et sicut vobis non vultis fieri ab hominibus, ita et vos ne faciatis illis .... creator meus et olim et ubique praecepit indigentes, pauperes et pupillos et viduas protegi, iuvari, refrigerari . . . . Satis ergo iam tunc me docuit ea facere aliis quae mihi velim fieri. Proinde denuntians: non occides, non adulterabis, non furaberis, non falsum testimonium dices, docuit ne faciam aliis quae fieri mihi nolim; et ideo ipsius erit praeceptum in evangelio qui illud retro et praestruxit et distinxit et ad arbitrium disciplinae suae disposuit et merito iam compendio substrinxit, quoniam et alias recisum sermonem facturus in terris dominus, id est Christus, praedicabatur.

10. Ephraem. Syr. comm. in epp. D. Pauli; ed. a patribus Mekitaristis p. 9.

ut exempli gratia quum dicit (sc. Christus): Quod tibi malum videtur, ne aliis feceris.

11. Lactantii epit. div. instit. cap. 40.

nos utique rectius qui alteram vitae, alteram mortis et hic tamen esse has vias dicimus . . . . Sed radix iustitiae et omne fundamentum aequitatis est illud, ut ne facias ulli, quod pati nolis, sed alterius animum de tuo metiaris[1].

12. Hieronymi comm. in Matth. Lib. III, 21; ed. Vallarsi VII, 170.

quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris.

13. Augustini enarratio in ps. 57.

quandoquidem manu formatoris nostri in ipsis cordibus nostris veritas scripsit: Quod tibi non vis fieri, ne facias alteri.

14. Augustini enarratio in ps. 118.

nullus enim est, qui faciat alteri iniuriam, nisi qui fieri nolit sibi: et in hoc naturae transgreditur legem, quam non sinitur ignorare, dum id quod facit, non vult fieri.

15. Pseudoaugustin. Appendix Serm. CCLXV.

quod vobis ab aliis non vultis fieri, nulli alii feceritis.

16. Hom. Clem. II, 6.

οὔτ' αὖ παρ' ἑτέρου . . . ἀληθείας κρατεῖν δυνατὸς ἔσται, πλὴν πολιτείας μόνης, καὶ ταῦτα ἐκείνης τῆς διὰ τὸ εὔλογον γνωρισθῆναι δυναμένης, ἥτις ἑκάστῳ ἐκ τοῦ μὴ θέλειν ἀδικεῖσθαι τοῦ μὴ δεῖν ἄλλον ἀδικεῖν τὴν γνῶσιν παρίστησιν.

17. Recogn. Clem. VIII, 56.

omnis enim propemodum actuum nostrorum in eo colligitur observantia, ut quod ipsi pati nolumus, ne hoc aliis inferamus; sicut enim ipse occidi non vis, caveas oportet ne alium occidas, et sicut tuum non vis violari matrimonium, nec tu alterius macules torum; furtum pati non vis, nec ipse facias; et intra hanc regulam humanorum gestorum singula quaeque concurrunt.

---

1) Vgl. auch Lact. epit. cap. 3: Transfer in alterius personam, quod in te sentis, et in tuam, quod de altero iudicas et intellegis, tam te iniuste facere, si alteri noceas, quam alterum si tibi.

Salvianus I, 3. p. 43: Quid ab aliis praestari nobis velimus, optime novimus; quid autem ipsi aliis debeamus, praestare nescimus.

18. Didascalia I, 1. Analecta Antenicaena ed. Bunsen II, 226.

τοῖς δὲ ὑπηκόοις θεῷ ἀνθρώποις εἷς νόμος ἁπλοῦς, ἀληθὴς οὗτος ἐνυπάρχει· Ὃ σὺ μισεῖς ὑφ᾽ ἑτέρου σοὶ γενέσθαι, σὺ ἄλλῳ οὐ ποιήσεις .... οὐ βούλει σου τὸ ἱμάτιον ἀρθῆναι; μηδὲ σὺ τὸ τοῦ ἑτέρου ἄρῃς ... ἀλλὰ καταρᾶταί σέ τις; σὺ εὐλόγησον αὐτόν κτλ.

19. Didasc. III, 15 p. 294.

ὃ γὰρ μισεῖς σοὶ γενέσθαι, οὐδὲ ἄλλῳ σὺ ποιήσεις· πᾶς ὁ εὐλογῶν εὐλογητός· νουθετεῖτε οὖν τὰς ἀπαιδεύτους καὶ ἐπιπλήσσετε αὐταῖς καὶ πάλιν παρακαλεῖτε κτλ.

20. Const. apost. I, 1.

τοῖς δὲ ὑπηκόοις θεῷ ἀνθρώποις εἷς νόμος θεοῦ ζῶν, ἀληθὴς οὗτος ἐνυπάρχει· Ὃ σὺ μισεῖς ὑφ᾽ ἑτέρου γίνεσθαι σοί, σὺ ἄλλῳ οὐ ποιήσεις ..... οὐ βούλει σου τὸ ἱμάτιον ἀρθῆναι; μηδὲ σὺ τὸ τοῦ ἑτέρου ἄρῃς .... ἀλλὰ καταρᾶταί σέ τις; σὺ εὐλόγησον αὐτόν κτλ.

21. Const. apost. III, 15.

οὐκοῦν ὁ φεύγων κατάραν ἕτερον μὴ καταράσθω· ὃ γὰρ μισεῖς σοὶ γενέσθαι, οὐδὲ ἄλλῳ ποιήσεις. διὸ νουθετεῖτε τὰς ἀπειθεῖς, ἐπιπλήσσετε ταῖς ἀναισχύνταις, παρακαλεῖτε τὰς ὀλιγοψύχους κτλ.

22. Const. apost. VII, 1.

πρώτη οὖν τυγχάνει ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς· καὶ ἔστιν αὕτη, ἣν καὶ ὁ νόμος διαγορεύει, ἀγαπᾶν κύριον τὸν θεὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς τὸν ἕνα καὶ μόνον, παρ᾽ ὃν ἄλλος οὐκ ἔστιν, καὶ τὸν πλησίον ὡς ἑαυτόν καὶ Πᾶν ὃ μὴ θέλεις γενέσθαι σοί, τοῦτο ἄλλῳ οὐ ποιήσεις, τοῦτ᾽ ἔστιν Ὃ σὺ μισεῖς, ἄλλῳ οὐ ποιήσεις.

23. Anast. Sin. qu. 15. p. 176 f. sq.

πρώτη οὖν τυγχάνει ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς· καὶ ἔστιν αὕτη, ἣν καὶ ὁ νόμος διαγορεύει, ἀγαπᾶν κύριον τὸν θεὸν ἐξ ὅλης ψυχῆς καὶ ἐξ ὅλης διανοίας καὶ τὸν πλησίον ὡς ἑαυτόν καὶ Πᾶν ὃ μὴ θέλεις γενέσθαι σοί, καὶ σὺ τοῦτο ἄλλῳ οὐ ποιήσεις.

24. de Rossi. Bullett. di archeol. christ. 1874. p. 137.

scriptum est: quod tibi fieri non vis, alio (sic!) ne feceris.

25. Sexti sententiae 179.
ἃ μὴ θέλεις παθεῖν, μηδὲ ποίει ἄλλοις.

26. Doctrina Severini Episcopi de sapientia (ap. Pez, Thesaurus Anecdotorum T. IV, 2 p. 1).
cap. 1 de amore dei et sapientia, charitate in proximum, taciturnitate, mansuetudine ac iustitia.
1. Dilige deum: sapientiam disce.
2. Quod odis et tibi fieri non vis, aliis non facias.

27. Martin v. Bracara. De corr. rust. cap. 13; ed. Caspari S. 21.
et quaecunque vobis fieri non vultis, alii ne feceritis.

28. S. Pirmini abbatis de singulis libris canonicis scarapsus. (Migne patr. s. l. 89. Caspari, Kirchenhistorische Anekdota I, 151 ff.) cap. 17.
et iterum ipse dominus: Prout vultis, ut faciant vobis homines bona, et vos facite illis similiter. Hominem captivare non presumitis, quia dominus in legem dicit: Qui furatus fuerit et vendiderit eum et convictus fuerit noxae, morte moriatur. Et iterum: Non facias calumniare proximo tuo neque opprimas eum. Et quod tibi non vis, alii ne feceris.

29. S. Pirmini scarapsus cap. 32.
praecepta dei factis cottidie adimplete et de dei misericordia nunquam disperitis, et quod sibi quis fieri non vult, alii ne faciat, et prout vultis, ut faciant vobis homines bona, et vos facite illis similiter.

30. *Αἱ διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων* cap. 2, ed. Bickell 1843, Pitra sub titulo: *ἐπιτομὴ τῆς τῶν ἁγίων ἀποστόλων καθολικῆς παραδόσεως* in Iuris eccl. Graec. Monum., Hilgenfeld in NT extr. can. rec. (Duae Viae vel Iudicium Petri), Harris, The teaching of the apostles. S. 22 f.
Ἰωάννης εἶπεν· . . . . ἡ μὲν γὰρ ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστιν αὕτη· πρῶτον ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ δοξάσεις τὸν λυτρωσάμενόν σε ἐκ θανάτου, ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη. Δεύτερον ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, ἥτις ἐντολὴ δευτέρα· ἐν οἷς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται.

Ματθαῖος εἶπε· Πάντα ὅσα μὴ θέλεις σοὶ γενέσθαι, μηδὲ σὺ ἄλλῳ ποιήσεις. τούτων δὲ τῶν λόγων τὴν διδαχὴν εἰπέ, ἀδελφὲ Πέτρε κτλ.

31. Ecclesiastical Canons of the Holy Apostles, ed. Pez (s. No. 35).
omne autem quod tibi vis non fieri alii ne feceris. Interpretatio autem horum verborum haec est: Non moechaberis, non homicidium facies etc.

32. Ammonitio sive predicatio sancti Bonifacii Episcopi de abrenuntiatione in baptismate (ap. Pez, Thesaurus Anecdotorum IV, 2, 4).
hospitales invicem peregrinos suscipete (sic!), infirmos visitate, viduis et pupillis ministrate, decimas reddite ecclesiis et quod tibi non vis, alii ne facias. Deum solum ubique timete.

33. Alfred the Great, Laws ch. XLIX, 15.
that which ye will that other man do not do to you, do not ye do to other man.

34. Mittelalterliche Rede an Getaufte (aus einer Handschrift von Montpellier aus dem 10./11. Jahrh.; mitgeteilt von Caspari, Kirchenhistorische Anekdota S. 197).
et postea (sic!) dies quadraginta cum discipulis duodecim est conversatus et docuit eos, ut adnuntiarent suam ressurrectionem per omnes gentes [et baptizarent eos] in nomine patris et filii et spiritus sancti in remissionem peccatorum [et praeciperent eis], ut recederent a vitiis diaboli, id est ab homicidio, a furto, a periurio, a fornicatione et omni vitio malo, et quod sibi non velint, alii non faciant.

35. Doctrina apostolorum (ex cod. Mellicensi. R. 52. saec. XI).
viae duae sunt in seculo, vitae et mortis, lucis et tenebrarum. In his constituti sunt Angeli duo, unus aequitatis, alter iniquitatis. Distantia autem magna est duarum viarum. Via ergo vitae haec est. Primo diliges deum aeternum, qui te fecit. Secundo proximum tuum ut te ipsum. Omne autem quod tibi non vis fieri, alii ne feceris. Interpretatio autem horum verborum haec est: [non moechaberis,] non homicidium facies, non falsum testimonium dices, non puerum violaveris, non fornicaveris, non malefacies, non medicamenta mala facies, non occides filium in abortum, nec

natum succides. Non concupisces quidquam de re proximi tui etc.

36. Herp, speculum aur. praec. I. Se. 1.
lex naturae continet . . . praecepta in genere quae principaliter duo sunt. Primum est: quod tibi vis fieri, aliis facias; secundum: non facias aliis, quod tibi fieri non vis.

37. Nicolaus de Lyra. Praeceptorium. Prolog (fin.).
nam illud praeceptum legis naturae, quod tibi non vis fieri, aliis ne feceris, includit in se omnia praecepta negativa.

38. Canisius am Ende des Dekalogs, ed. Moufang S. 580.
Mit dem einigen wort kan mans begreiffen: Was du nit wilt, das man dir soll thun, solches thu einem andern auch nit.

Aus dem begleitenden Contexte, der, wo es nötig und tunlich war, den Citaten der goldenen Regel in der vorstehenden Zusammenstellung beigegeben ist, kann ersehen werden, wie häufig man den Spruch teils in Verbindung mit seiner positiven Gestalt, noch öfter aber in seiner negativen Form allein als eine Zusammenfassung der die Nächstenliebe betreffenden Gebote betrachtete. Man citierte sie daher sowohl an der Seite als auch anstatt der Mahnung: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν* und stellte sie entsprechend dem Herrenwort Mc. 12, 30. 31 par. wiederholt neben das Gebot der Gottesliebe[1]. So finden wir die negative Form allein unmittelbar neben dem Satze: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου κτλ.* schon in der Didache (s. o. No. 1), später in den von ihr abhängigen Constitutionen (22), bei Anastasius Sinaita (23), in den *Κανόνες ἐκκλησιαστικοί* (30), in der Doctrina apostolorum (35)[2]; in der Verbindung mit speziellen Mahnungen zur Nächstenliebe tritt sie auf in der Didascalia (18. 19), in den

1) Eine gewisse Analogie bietet das hebräische Testamentum Naphthali, das die oben citierte negative goldene Regel (s. o. S. 134) mit folgendem Context begleitet: »Offenbar hat Gott die Welt nicht ohne Grund geschaffen, sondern zu dem Zwecke, daß seine Creaturen sich vor ihm fürchten und niemand seinem Nächsten das antun sollte, was seiner eigenen Seele mißfiel«. Dieser Satz ist in die christliche Bearbeitung des Testaments nicht übergegangen.

2) Alle diese Citate gehen offenbar auf eine Quelle zurück.

Constitutionen (20. 21), bei Pirmin (28), in den Ecclesiastical Canons (31), in der Ammonitio Bonifacii (32). Besonders bezeichnend ist das oben auszugsweise mitgeteilte, von der Didache unabhängige Citat Tertullians (No. 9). Ähnlich wie Justin (No. 2) führt er aus, daß Gott oder Christus[1] in der positiven Form der goldenen Regel die positiven praecepta, z. B. die Fürsorge für die Armen, Witwen und Waisen, in der negativen Form die Verbote: du sollst nicht töten, nicht ehebrechen u. s. w. zusammengefaßt und so ein compendium disciplinae gegeben habe —, eine Anschauung, die uns viel später bei Pirmin (28. 29) und Herp (36) in kürzerer Darlegung begegnet und auch von Luther noch ausgesprochen wird[2]. Man legte also schon frühzeitig der negativen Form der Regel dieselbe Bedeutung bei, die der vom Herrn (Mt. 7, 12. Lc. 6, 31) geschaffenen positiven Gestaltung innewohnte, indem man sie nicht als Maxime des Egoismus, sondern im Gegenteil — genau wie im Aposteldecret — als Zusammenfassung der Gebote der Nächstenliebe betrachtete[3].

Worin diese hohe Schätzung ihren Grund hat, läßt sich mit Sicherheit nicht feststellen. Auffallend ist es, daß die negative Form der Regel nicht nur in der Verbindung mit der Lehre von den zwei Wegen (1. 11. 22. 23. 30. 35) citiert und zur Taufe in Beziehung gesetzt (7. 27. 32. 34), sondern mehrfach auch — wie im Aposteldecret — im Anschluß an einen Lasterkatalog aufgeführt wird (3. 4. 7. 28. 32. 34. 35). Die in ähnlicher Weise wie im Aposteldecret auftretende Abhängigkeit der Regel von einem Verbum wie circumcidamus in der Altercatio Simonis et Theo-

1) Auch in den Citaten No. 5. 6. 10. 28. 34 wird die negative Form der Regel als ein Wort Christi bezeichnet.

2) Luther a. a. O. S. 7 (am Schluß der Erklärung des Dekalogs): nichts ist hir geboten gegen Gott und den Nächsten zu halten, das nit ein Iglich wollt ihm gehalten haben . . . . Was ihr wöllet, das euch die Menschen thun sollen, dasselb thut ihr ihn auch. Das ist ganze Gesetz und alle Propheten. Dann Niemand will Undank finden vor seine Wohlthat, oder seinen Namen einem Andern lassen. Niemand will Hoffart gegen ihm erzeiget haben u. s. w. — Ähnlich: Auslegung des Vater Unsers für die einfältigen Layen. 1518. Erlang. Ausg. 21. S. 216.

3) v. Zezschwitz (System der Katechetik. II, 1, 197 f.) führt aus, daß die beiden goldenen Regeln als Naturgebote (s. o. No. 11. 13. 14. 20. 36. 37. 38) neben anderen Ersatzstücken nach und nach an die Stelle des zurücktretenden Dekalogs gesetzt worden seien.

phili (No. 7: circumcidamus nos libidinem, avaritiam .... fornicationem et omne, quod tibi non vis etc.) ist zugleich ein Beweis, daß eine losere Anknüpfung der negativen goldenen Regel an die zu vermeidenden Laster für das damalige Sprachgefühl nicht anstößig war.

---

2. Die Einwirkung des außerkanonischen Decretes auf die altkirchliche Festsetzung der Todsünden.

Während der im Vorhergehenden besprochene Einfluß des Aposteldecretes auf die christliche Sittenlehre durchaus seinem Sinne entsprach, übte es vom zweiten Jahrhundert an eine Wirkung aus, die für die Praxis von großer Wichtigkeit ward, vom dem Geiste aber und der Absicht des apostolischen Beschlusses sich weit entfernte.

Zu den Zeiten Tertullians statuierte man eine Unterscheidung zwischen den peccata remissibilia und den peccata irremissibilia. Erstere wurden mit einer castigatio, letztere mit der damnatio bestraft und darum nach I Ioh. 5, 16 delicta ad mortem, delicta mortalia oder capitalia genannt (de pud. c. 2). Die delicta remissibilia konnten durch eine kürzere oder längere Bußzeit gesühnt werden; die Personen aber, die sich einer Todsünde schuldig gemacht, wurden aus der Gemeinde und ihrer communicatio unter Berufung auf Ps. 1; 26, 4 ff.; II Kor. 6, 17 und ähnliche Stellen für immer ausgeschlossen (c. 18) und durften nur vor der Tür des Gotteshauses (in limine limitis c. 1) Buße tun ohne jegliche Hoffnung auf Vergebung in dieser Zeit (sine spe conditionis ullius c. 18), ohne Aussicht auf den Frieden der Vergebung (ieiunas pacis lacrimas profusuri), nichts anderes von der Kirche empfangend als die Veröffentlichung ihrer Schande (nec amplius ab ecclesiis quam publicationem dedecoris relaturi c. 1): nur Gott konnte ihnen nach lebenslänglicher Buße in der Ewigkeit die Verzeihung gewähren, die kein Bischof ihnen schenken durfte (Quantum autem ad nos, qui solum dominum meminimus delicta concedere et utique mortalia, non frustra agetur (paenitentia). Ad dominum enim remissa et illi exinde prostrata hoc ipso magis operabitur veniam, quod eam a solo deo exorat, quod delicto

suo humanam pacem sufficere non credit, quod ecclesiae mavult erubescere quam communicare c. 3. — Haec enim erit paenitentia quam et nos deberi quidem agnoscimus multo magis, sed de venia dei reservamus c. 19). Diejenigen Sünden nun, die man in der Großkirche als solche Todsünden betrachtete, waren die drei im Aposteldecret genannten: idololatria, fornicatio, homicidium. Tertullian führt auch ihre Festsetzung auf das Aposteldecret zurück. Nachdem er es citiert (vgl. den o. S. 13 unter No. 25 mitgeteilten Text), fährt er nach einer Zwischenbemerkung fort: Porro qualia videri volunt apostoli crimina, quae sola in observatione de lege pristina excerpunt, quae sola necessaria abstinenda praescribunt? Non quod alia permittant, sed quod haec sola praeponant utique non remissibilia qui ethnicorum causa cetera legis onera remissibilia fecerunt (c. 12)[1].

Corssen[2] glaubt hier Anzeichen finden zu sollen, daß der außerkanonische Text des Aposteldecretes (wie der ganzen Apostelgeschichte) montanistisch tangiert sei: man habe die vier Clauseln beschnitten, um die drei Todsünden zu gewinnen. Aber die Festsetzung der drei Todsünden war für die Großkirche erfolgt, nicht für die Montanisten. Die Montanisten hatten nicht drei, sondern sieben Todsünden. So sagt Tertullian de pud. c. 19, nachdem er mehrere leichtere Sünden aufgezählt: »Horum ergo erit venia per exoratorem patris Christum. Sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiosa, quae veniam non capiant, homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi dei«. Noch präziser drückt er sich adv. Marcionem 4, 9 aus. Hier bezeichnet er unter Hinweis auf die siebenmalige Waschung des Naëman dieselben 7 Sünden (nur daß er die negatio durch falsum testimonium ersetzt) ausdrücklich als Todsünden: »significato per nationes emundationis in Christo lumine earum, quae septem maculis capitalium delictorum inhorrerent, idololatria, blasphemia, homicidio, adulterio, stupro, falso testimonio, fraude (vgl. oben

1) Vgl. zu dieser Materie die oben S. 127 genannte instructive Schrift von E. Preuschen.

2) Vgl. Göttinger gelehrte Anzeigen 1896. S. 425—448. Ähnlich auch J. R. Harris (A Study of Codex Bezae. 1891).

S. 119 No. 44. 45)[1]. Es ist daher nicht ganz verständlich, wie man zu der Annahme gelangt ist, daß von den Montanisten ein Text des Aposteldecretes zurecht gemacht worden sei, der entgegen ihrer eigenen Zählung gerade diejenigen Laster enthielt, welche die Großkirche als die Todsünden betrachtete.

Auch die Annahme, daß man in den Kreisen der Großkirche das Aposteldecret beschnitten habe, um die drei Todsünden zu gewinnen[2], entbehrt aller Wahrscheinlichkeit. Denn wenn auch infolge falschen Verständnisses der betreffenden Stellen gewisse Lesarten in den ursprünglichen Text des NT nach und nach eingedrungen sind, so ist es doch schwer zu glauben, daß eine so tief in die Verhältnisse eingreifende Praxis der Kirche, wie sie durch die Lehre von den Todsünden sich ausgestaltet hatte, auf einem Text beruhen sollte, der mit aller Absichtlichkeit gefälscht worden wäre. Und so liegt kein Grund vor, die Mitteilung Tertullians anzuzweifeln, nach der die Kirche die Todsünden unter der Nachwirkung des falsch verstandenen Aposteldecretes bestimmt hat: »quod haec sola praeponant apostoli utique non remissibilia« (de pud. c. 12)[3].

---

1) Andere Beispiele der strengeren montanistischen Praxis bringt Tertullian de pud. c. 4, indem er darauf hinweist, daß heimliche Ehebündnisse, die nicht der Gemeinde kund gemacht wurden, fast als moechia betrachtet, und daß diejenigen, die sich ungeheuerlicher Sünden (monstra) schuldig gemacht, auch aus dem vestibulum des Gotteshauses ausgewiesen wurden: »Ideo penes nos occultae quoque coniunctiones, id est non prius apud ecclesiam professae, iuxta moechiam et fornicationem iudicari periclitantur . . . . Reliquas autem libidinum furias impias et in corpora et in sexus ultra iura naturae, non modo limine, verum omni ecclesiae tecto submovemus, quia non sunt delicta, sed monstra«.

2) Vgl. Holtzmann, Handcomm. zur Apostelgeschichte S. 98; Theol. Lit. Zeitung 1897. Sp. 351 f.; Zahn a. a. O. II, 345.

3) Es sei nochmals darauf hingewiesen, wie deutlich aus Tertullians Schrift de pudicitia die Notwendigkeit von der Aufnahme der *πορνεία* unter die Clauseln des Aposteldecretes hervorgeht. Denn die *πορνεία* hatte so überhandgenommen, daß die Ausschliessung der ihr Verfallenen in der Großkirche nicht mehr durchgeführt werden konnte und der »pontifex maximus« sich zu dem Edict veranlaßt sah: »Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto«, die *πορνεία* also aus der Zahl der Todsünden ausschied. Gegen dieses Edict hat Tertullian seine für die Kenntnis der in der Kirche und in den montanistischen Kreisen geübten Bußdisziplin so wichtige Schrift de pudicitia abgefaßt (vgl. oben S. 74).

Lange noch sind die drei Todsünden, deren unverkürzte Zahl unter der Beobachtung einer milderen Praxis[1] sich noch durch Jahrhunderte hindurch erhalten hat, auf das Aposteldecret zurückgeführt worden, wie es aus Äußerungen Pacians († 390) und Augustins deutlich hervorgeht. »Haec est« — sagt Pacian nach Anführung des oben S. 14 unter No. 27 mitgeteilten Textes des Aposteldecretes — »novi testamenti tota conclusio. Despectus in multis spiritus sanctus haec nobis capitalis periculi conditione legavit. Reliqua peccata meliorum operum compensatione curantur: haec vero tria crimina ut basilisci afflatus, ut veneni calix, ut lethalis arundo metuenda sunt: non enim vitiare animam, sed intercipere noverunt. . . . . Quid vero faciet contemptor Dei? quid aget sanguinarius? Quod remedium capiet fornicator? Numquid aut placare dominum desertor ipsius poterit, aut conservare sanguinem suum, qui fudit alienum, aut redintegrare dei templum, qui illud fornicando violavit? Ista sunt capitalia, fratres, ista mortalia. Nunc audite Ioannem et confidite si potestis: Si quis scit, inquit, fratrem suum peccare peccata non ad mortem etc. (Paraen. c. 4)«. (Pseudo?)Augustin kennt die Beziehung der Todsünden auf das Decret ebenfalls, wenn er auch seinerseits eine andere Deutung der drei Clauseln vorzuziehen scheint[1]. »Unde nonnulli putant«, sagt er im Speculum, nachdem er zu Act. 21, 25 die Hauptbestimmungen des Decretes mitgeteilt, »tria tantum esse crimina mortifera, idololatriam et homicidium et fornicationem, ubi utique et adulterium et omnis praeter uxorem concubitus intelligitur« (vgl. oben S. 78).

Freilich der Tendenz des Decretes mußte eine solche quantitative Abschätzung der Sünden durchaus widersprechen. Denn wenn auch die Hervorhebung und Bestrafung der peccata mortalia von dem tiefsittlichen Ernste Zeugnis ablegt, von dem die urchristlichen Gemeinden beseelt waren, so ist andererseits nicht zu verkennen, daß diese Unterscheidung ein Herabsinken bedeutet

1) Vgl. Augustini de fide et operibus 19, 34: »Tria flagitia etiam benignorum hominum consensu mortifera et excommunicatione punienda sunt . . . . . Qui autem opinantur caetera eleemosynis facile compensari, tria tamen mortifera esse non dubitant et excommunicationibus punienda, donec poenitentia humiliore sanentur, impudicitiam, idololatriam, homicidium«. Man hielt also die drei Todsünden noch fest, ließ aber die Möglichkeit ihrer »Heilung« durch Bußfertigkeit offen.

von der Höhe der apostolischen Auffassung zu jüdischer Gesetzlichkeit und Casuistik, die dem christlichen πνεῦμα in keiner Weise entsprach; und so ist denn die anfängliche Praxis, nachdem sie einmal durchlöchert und abgeschwächt war, als im Prinzip verfehlt und auf die Dauer undurchführbar von selbst geschwunden. Aber doch nicht ganz. Noch heute macht die römische Kirche in ihrer Beichtpraxis bekanntlich denselben Unterschied zwischen den Sünden, und wenn auch an die Stelle der ursprünglichen drei Todsünden sieben andere getreten sind (deren Quelle bis jetzt noch nicht hat bestimmt nachgewiesen werden können), so geht doch die Zerlegung der im I. Johannesbriefe nur singularisch gefaßten ἁμαρτία πρὸς θάνατον in mehrere delicta mortalia und die damit zusammenhängende Bußdisziplin letztlich zurück auf das Aposteldecret, das so diese seine unfreiwillige Nachwirkung bis auf die heutige Zeit documentiert.

3. Die Einwirkung des außerkanonischen Decretes auf die kirchlichen Speiseobservanzen des Abendlandes.

Neben dieser Auffassung entwickelte sich eine Exegese des außerkanonischen Aposteldecretes, die seinen ursprünglichen Sinn geradezu in das Gegenteil umkehren sollte.

Noch bis 160 begegnen uns deutliche Beweise, daß man sich der Freiheit von allen Speisegesetzen bewußt war. Denn die von der Didache[1], Aristides[2] und Justin[3] berichtete strenge Sitte der Enthaltung von den εἰδωλόθυτα erscheint allenthalben unter sittlichen Gesichtspuncten und forderte diese Enthaltung lediglich zur Vermeidung einer Verbindung mit den Göttern, ganz in Übereinstimmung mit Paulus, der den Genuß der εἰδωλόθυτα bei Götzenopfermahlzeiten gleichfalls perhorresziert hat (s. o. S. 21 ff.). Ein Verbot des auf dem Markte feilgebotenen Götzenopferfleisches oder auch ein anderes Speiseverbot findet sich bei den Genannten nirgends. Vgl. das Nähere bei Sommer,

1) Διδαχή c. 6: περὶ δὲ τῆς βρώσεως ὃ δύνασαι βάστασον· ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσεχε· λατρεία γάρ ἐστι θεῶν νεκρῶν.

2) Aristides c. 15; s. o. S. 13 Anm.

3) Justin. Dial. c. Tryph. c. 35.

a. a. O. II, 38 ff.; bei Böckenhoff, Das apostolische Speisegesetz. S. 33 ff.

Aber schon für das Jahr 177 wird eine Observanz bezeugt, die den Christen die Enthaltung vom Genusse des Blutes auferlegte. In dem bekannten von Eusebius (H. E. V, 1) aufbewahrten Bericht über die Christenverfolgung zu Lyon wird die Anschuldigung, daß die Christen bei ihren gemeinsamen Mahlzeiten geschlachtete Kinder verzehrten, mit den Worten abgewiesen: *πῶς ἂν παιδία φάγοιεν οἱ τοιοῦτοι, οἷς μηδὲ ἀλόγων ζώων αἷμα φαγεῖν ἐξόν*; Dieser ersten Spur folgen bald Zeugnisse aus Alexandrien durch Clemens Alexandrinus[1], aus Nordafrica durch Tertullian[2], die ihrerseits außer der Vermeidung des Blutes die des suffocatum (und des morticinum) berichten, und nach wenigen Jahren ist die Beobachtung gewisser Speisegesetze fast allgemein und nur für Rom anfänglich noch nicht expressis verbis bezeugt.

Während nun Clemens Alexandrinus — der erste, der für das Morgenland die Sitte von Speiseobservanzen bekundet — diese Speisegesetze auf das Aposteldecret zurückführt, ist dem Abendlande bis in das vierte Jahrhundert hinein eine solche Beziehung völlig unbekannt. Tertullian beruft sich weder bei der Erwähnung des Blutverbotes[3] auf das Decret, noch kennt er für die Sitte der Enthaltung von den *εἰδωλόθυτα*[4] eine andere Autorität als

1) Clemens Al., Paed. 2, 7; Strom. 4, 15.

2) Tertullian, Apolog. 9; de monog. 5. S. die ausführliche Besprechung dieser Stellen bei Böckenhoff a. a. O. S. 41 ff.

3) Erubescat error vester Christianis, qui ne animalium quidem sanguinem in epulis esculentis habemus, qui propterea suffocatis quoque et morticinis abstinemus, ne quo modo sanguine contaminemur vel intra viscera sepulto (apolog. c. 9). — In Christo omnia revocantur ad initium, ut et fides reversa sit a circumcisione ad integritatem carnis illius, sicut ab initio fuit et libertas ciborum et sanguinis solius abstinentia (de monog. c. 5). — Nam et hoc ipso, quod eam solam carnem esui eximit, cuius anima non per sanguinem effunditur, omnis reliquae carnis usum concessisse manifestum est (de ieiun. c. 4).

4) Non sacrificamus, non parentamus, sed neque de sacrificato et parentato edimus, quia non possumus coenam dei edere et coenam daemoniorum . . (de spect. c. 13) — Et si claves macelli tibi tradidit (Paulus apostolus) permittens esui omnia ad constituendam idolothytorum exceptionem, non tamen in macello regnum dei inclusit (de ieiun. c. 15). — Ioannes vero in apocalypsi idolothyta edentes et stupra committentes iubet castigare (de praescr. haer.

den ersten Korintherbrief und die Apokalypse — er besitzt ja auch nur den außerkanonischen Text des Decretes, das er im ethischen Sinne deutet —, und auch sonst ist vor der Mitte des vierten Jahrhunderts im Abendlande nicht die leiseste Andeutung zu finden, daß man die Speisegesetze auf Grund der Autorität des Decretes beobachtet hätte. Der erste uns bekannte Theolog der abendländischen Kirche, der die Zurückführung der christlichen Speiseverbote auf das Decret erwähnt, ist Augustin. Er kennt nur die außerkanonische Form und hat keine Ahnung, daß in der griechischen Kirche eine andere Form existiert, die seiner Auffassung entspricht; er weiß, daß man die drei Clauseln des Decretes als die Todsünden verstehen will (s. o. S. 146), bevorzugt aber seinerseits die Deutung, die in dem Aposteldecret ein Speisegesetz erblickt. »Hoc lege«, sagt er im Anschluß an den oben S. 14 unter No. 28 mitgeteilten Text des außerkanonischen Aposteldecretes c. Faustum 32, 13, »praeceptum ab apostolis, ut abstinerent gentes tantum a fornicatione et ab immolatis et a sanguine, id est ne quidquam ederent carnis, cuius sanguis non esset effusus. Quod alii non sic intelligunt, sed a sanguine praeceptum esse abstinendum, ne quis homicidio se contaminet. Hoc nunc discutere longum est et non necessarium, quia et si hoc tunc apostoli praeceperunt, ut ab animalium sanguine abstinerent christiani, ne praefocatis carnibus vescerentur, elegisse mihi videntur pro tempore rem facilem et nequaquam observantibus onerosam, in qua cum Israelitis etiam gentes propter angularem illum lapidem duos in se condentem aliquid communiter observarent, simul et admonerentur, in ipsa arca Noe, quando deus hoc iussit, ecclesiam omnium gentium fuisse figuratam, cuius facti prophetia iam gentibus ad fidem accedentibus incipiebat impleri.« Eine gleiche Stellung nimmt das Speculum (zu Act. 21, 25, vgl. oben S. 12. 146) ein. Nachdem es die drei Clauseln mitgeteilt, polemisiert es gegen ihre Beziehung auf die Todsünden: »Quasi non sint mortifera crimina quaecunque alia sunt praeter haec tria, quae a regno dei separant« — und deutet es die Clauseln des Decretes auf die corporalis abstinentia vo-

---

c. 33). — Si enim verbo nudo conditio polluitur, ut apostolus docet: Si quis autem dixerit hoc idolothytum est, non contigeris, multo magis, cum habitu et ritu et apparatu idolothytorum contaminatur (a. a. O. 10).

luptatis: nisi ut observarent ab his tribus, id est ab eis, quae idolis immolarentur et a sanguine et a fornicatione.«

In ganz ähnlichem Sinne spricht sich der Verfasser des den opera Eucherii Lugdunensis († ca. 450) beigefügten Appendix aus (s. o. S. 14 No. 30): »abstinerent gentes tantum a fornicatione et ab immolatis et a sanguine: id est non ederent carnem cuius sanguis non esset effusus; quod alii non sic intellegunt, id est ne quis homicidio se contaminet, quod quidem aut isto aut alio quolibet modo: nam ista tantummodo observando nullo modo esse poterant christiani.«

Auch der sog. Ambrosiaster (saec. V) erklärt sich in seinem commentarius in epistulam ad Gal. 2, 2 mit aller Schärfe für diese selbe Auffassung (vgl. oben S. 15 No. 31 und S. 74). Er kennt zwar schon einen Text mit vier Clauseln, hält ihn aber für eine Verfälschung der sophistae Graecorum, polemisiert gegen die Erklärung des sanguis durch homicidium und betrachtet den von ihm einzig für echt gehaltenen Text mit drei Clauseln, obwohl er die erste Clausel nicht mit sacrificia, sondern mit idololatria wiedergiebt, als ein Speisegesetz. Seine Worte lauten folgendermaßen: »Nunc dicant sophistae Graecorum, qui sibi peritiam vindicant, subtilitate ingenii se naturaliter vigere, quae tradita sunt gentibus observanda? Quae ignorabant an quae sciebant? Sed quomodo fieri potest, ut aliquis ea discat quae novit? Ergo haec illicita esse ostensa sunt gentibus, quae putabant licere: ac per hoc non utique ab homicidio prohibiti sunt, cum iubentur a sanguine observare. Sed hoc acceperunt, quod Noe a deo didicerat, ut observarent se a sanguine edendo cum carne. Nam quomodo fieri poterat, ut Romanis legibus imbuti, quorum tanta auctoritas in servandis mandatis est, nescirent homicidium non esse faciendum; quippe cum adulteros et homicidas et falsos testes et fures et maleficos et ceterorum malorum admissores puniant leges Romanae? Denique tria haec mandata ab apostolis et senioribus data reperiuntur, quae ignorant leges Romanae, id est ut abstineant se ab idololatria et sanguine sicut Noe et fornicatione. Quae sophistae Graecorum non intellegentes, scientes tamen a sanguine abstinendum, adulterarunt scripturam, quartum mandatum addentes, et a suffocato observandum: quod, puto, nunc dei nutu intellecturi sunt, quia iam supra dictum erat, quod addiderunt.«

Es ist also tatsächlich das ursprüngliche Aposteldecret im Abendlande von einem »Moralkatechismus«, um diesen nicht ganz zutreffenden Ausdruck zu gebrauchen, zu einer statutarischen Bestimmung herabgesunken. Derselbe Beschluß, der einst in seiner ethischen Bedeutung erkannt und als Sittenlehre verbreitet worden war, wird von den Abendländern Augustin, Pseudoeucherius, Ambrosiaster als Verbot gewisser Speisen verstanden und wirkt mit seiner Autorität auf die abendländische Kirche durch eine ihm insinuierte Forderung ein, welche die Apostel für alle Zeiten hatten ausschließen wollen.

§ 5. Die Umbildung des ursprünglichen Aposteldecretes in seine kanonische Textform.

1. Die beginnende Verdrängung des ursprünglichen Decretes durch seine corrigierte Textgestalt im Morgenlande.

Hatten gewisse Kreise der abendländischen Kirche das Verständnis für die Bedeutung des Aposteldecretes verloren, so blieb es offensichtlich der griechischen Kirche vorbehalten, an dem Texte selbst eine so wesentliche Correctur vorzunehmen, daß dieses Verständnis zunächst für das Morgenland und schließlich für die Gesamtkirche zu einer Unmöglichkeit ward.

Böckenhoff[1] macht unter Berufung auf Blaß und Harnack — was Lyon betrifft mit Recht — darauf aufmerksam, daß die Speiseobservanzen in das Abendland erst vom Morgenlande aus eingedrungen seien. »Gerade die Lyoner Gemeinde, wo wir sie zuerst bezeugt finden, war griechischer Abstammung«. Aber gerade die Lyoner Gemeinde legt Zeugnis ab, daß wie im Abendlande so auch im Morgenlande die Speiseordnungen ohne den Einfluß des (kanonischen) Aposteldecretes entstanden sind. Denn gerade in Lyon, wo, wie oben (S. 148) gezeigt, die Vermeidung des Blutgenusses als christliche Sitte zum ersten Male erwähnt wird, benutzte der Bischof Irenaeus bei der Abfassung seines ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς

1) Böckenhoff a. a. O. S. 51 f.

ψευδωνύμου γνώσεως ein Exemplar der Apostelgeschichte. welches das Aposteldecret in seiner außerkanonischen Form enthielt (vgl. den oben S. 11 unter No. 17 mitgeteilten griechischen Text mit den drei Clauseln und dem Zusatz *φερόμενοι ἐν ἁγίῳ πνεύματι*), und auch der Verfasser der schon von Tertullian citierten[1] lateinischen Version des genannten Werkes kennt diesen Text —, ein Beweis für die Tatsache, daß die Lyoner Kolonisten gleichzeitig die Speiseobservanzen und den außerkanonischen griechischen Text des Decretes, der durch seine goldene Regel und den genannten Zusatz jegliche ceremonielle Deutung ausschloß, vom Morgenland in das Abendland herübergebracht haben[2]. Aber der Codex der Lyoner Gemeinde war nicht der einzige morgenländische, der das Aposteldecret in seiner ursprünglichen Form darbot. Der Archetypus des Codex D, der um 150 geschrieben sein muß[3], die alte sahidische Version, die La Croze in Oxford gesehen hat[4], der griechische Codex, den v. d. Goltz im Athoskloster gefunden[5], sie alle hatten das Aposteldecret in außerkanonischer Gestalt. Auch Eusebius, auf dessen außerkanonische — von ihm neben den kanonischen Texten benutzte — Textquellen Riggenbach von neuem hingewiesen hat[6], scheint das Decret in seiner außerkanonischen Form[7] zu kennen. Obwohl also die Speiseobservanzen

1) Tertullian hat adv. Valent. c. 5 (zwischen 200 und 207; vgl. Bonwetsch, Die Schriften Tertullians S. 51. 85 f.) diese Version benutzt.

2) Es ist ein merkwürdiges Zusammentreffen, daß Beza, der 1581 den Codex D der Universität zu Cambridge schenkte, diesen Codex »ex S. Irenaei coenobio lugdunensi« empfangen hat.

3) Vgl. oben S. 10 ff. No. 11. 12. 15. 16. 18. 19.

4) Vgl. oben S. 14 No. 26.

5) Vgl. oben S. 10 No. 13.

6) Riggenbach, Der trinitarische Taufbefehl 1903. S. 26 ff.

7) Schon die in der Dem. ev. I, 3, 42 gemachte Bemerkung: »*εἰκότως οὖν . . . οἱ ἀπόστολοι ἐν τῇ περὶ τῶν ἐθνῶν σκέψει ὁμολογοῦσι μὴ δύνασθαι τὰ Μωσέως νόμιμα τοῖς ἔθνεσιν ἐφαρμόζειν, ὅτε μήτε αὐτοῖς μήτε τοῖς πατράσιν αὐτῶν εὐκατόρθωτα γέγονεν. λέγει δ' οὖν ἐν ταῖς Πράξεσιν ὁ Πέτρος· νῦν οὖν τί πειράζετε τὸν θεὸν ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν, ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι*« — erweckt die Vermutung, daß Eusebius das Decret der Apostel in einer alle ceremoniellen Bestimmungen ausschließenden Form gekannt hat. Noch deutlicher tritt dies Dem. ev. IX, 8, 13 hervor, wo Eusebius auf die freudebringende Tatsache hinweist: »*τὸ ῥηθὰι ἀπ' αὐτῶν*

vom Morgenland ihren Ausgang genommen, so haben alte Textzeugen des Morgenlandes, der Archetypus des Codex D, die Codices Athous und Irenaei, die ältere sahidische Version, nicht diejenige Form des Aposteldecretes, die es als Speisegesetz, sondern diejenige, die es als Sittenlehre charakterisiert, so ist unsere jetzige kanonische Gestalt im Morgenlande vor 190 überhaupt nicht und bis zum Ende des dritten Jahrhunderts, so viel ich sehe, einzig und allein bei den Alexandrinern Clemens und Origenes nachzuweisen. Bei diesen beiden Theologen tritt das Aposteldecret zum ersten Male als Speiseregel auf und zwar infolge der Hinzufügung eines einzigen Wortes, das als vierte Clausel hinzukam und jedes ethische Verständnis des Decretes a limine abwies, des Wörtleins *πνικτόν*.

Wie ist man in Alexandrien dazu gekommen, das im alttestamentlichen Gesetz nicht verbotene und nachweislich von den Juden anstandslos genossene *πνικτόν* in das Aposteldecret aufzunehmen?

Eine nähere Untersuchung dieser Frage bringt die bekannte Auffassung vieler heidnischer Völker in Erinnerung, daß den Göttern die dargebrachten Opfer zu realer Nahrung dienen. Von heftigem Verlangen, von Hunger und Durst nach der Opferspeise erfüllt, würden sie von dem Blut und aufsteigenden Fettdampf des Opferfleisches angezogen und sögen die *ἀναθυμιάματα* begierig ein, hätten also mit den Opfernden Tischgemeinschaft, eine mystische *κοινωνία*. Die Opfernden gossen deshalb, um ihren Göttern den Genuß zu erleichtern, das Blut gern in die Gruben, die um die Opferaltäre gegraben waren, und verzehrten, um diese Gruben sitzend, das Opferfleisch, der Gemeinschaft mit den Göttern sich freuend. Den drastischsten Beleg dieser — auch bei den Ägyptern, den Griechen u. a. sich findenden — Anschauung enthält wohl die babylonische Literatur, die in

τὸν σωματικὸν τοῦ νόμου ζυγὸν τὸν πάλαι πρότερον ἐπικείμενον αὐτοῖς, ὃν οὔτε αὐτοὶ οὔτε οἱ πατέρες αὐτῶν ἠδυνήθησαν βαστάσαι. Er würde bei dieser Bezugnahme auf die Verhandlungen des Apostelconcils nicht von einer dort erfolgten Befreiung von dem leiblichen Joch des Gesetzes haben sprechen können, wenn er das Aposteldecret als ein Speisegesetz betrachtet hätte. Vgl. auch die oben S. 15 f. (No. 36) mitgeteilte Randbemerkung des Cod. Athous. Jedenfalls liegt in den neutestamentlichen Citaten des Eusebius ein interessantes Textproblem vor.

lebendiger Weise schildert, wie die Götter nach der Sintflut Fliegen gleich um die Opfer sich scharen und den langentbehrten lieblichen Duft mit Behagen genießen[1]. — Man glaubte auch, gelegentlich der Opfer und Opfermahlzeiten bei der Nähe der Götter Gesichte zu sehen, Offenbarungen zu empfangen, ja Totenerscheinungen zu haben und *νεκρομαντία* zu erfahren.

Diese Anschauung, von der man neuerdings annimmt, daß ihr auch mutatis mutandis Israel gehuldigt habe[2], ist von der

1) Über die Ägypter gibt Zohar in Levit. in Paras. אחרי מות fol. 135 folgenden interessanten Bericht: »Et quando Aegyptii coetum cogere volebant, ad incantamenta sua peragenda ad agros exibant in montem excelsum et mactabant sacrificia et faciebant foveam in terra et spargebant sanguinem circa foveam illam, sanguinis autem residuum in ipsam foveam congregabant: offerebant vero sacrificia sua malignis spiritibus et simul conveniebant et inter se familiaritatem contrahebant in illo monte. Israelitae autem, qui erant in servitute eorum, accedebant et discebant ab illis et errabant post illos, iuxta quod scriptum est: Et non sacrificabunt ultro sacrificia sua לשעירים, hircis, post quos fornicantur. Ex ea traditione intelligimus, quod eo tempore, quo accederent ad eos et praepararent sanguinem illum et offerrent sacrificia, congregabantur isti spiritus maligni et apparebant ipsis instar hircorum hirsutorum et notum faciebant illis quicquid quaererent«. — Über die Zabier äußert sich Maimonides (Mor. Nevoc. P. 3 c. 46): »Scito quod licet sanguis immundus et impurus admodum fuerit in oculis Zabiorum, tamen ab illis comestus fuerit, eo quod existimarent, cibum hunc esse daemonum, et quod is qui eum comedit hac ratione communicationem aliquam cum daemonibus acquirat, ita ut familiariter cum illo conversentur et futura ei aperiant, prout vulgus daemonibus ista attribuere solet. Fuerunt tamen quidam inter illos, quibus valde durum et difficile videbatur sanguinem comedere (est enim res, a qua natura homo abhorret). Hi mactantes bestiam aliquam sanguinem eius accipiebant et in vase vel fossula aliqua colligebant, carnem vero mactatam, circa illum sanguinem in circulo sedentes, comedebant, imaginantes sibi, in hoc opere ipsis carnem comedentibus, daemones illum sanguinem comedere, et hunc ipsorum esse cibum, et hoc medio amicitiam, fraternitatem et familiaritatem inter ipsos contrahi, qui omnes in una mensa edunt et uno consessu accumbunt; praeterea opinabantur, daemones in somno sibi comparere, futura indicare plurimumque prodesse«. — Über die Babylonier s. z. B. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Bd. I S. 204; über die Juden ebd. Bd. II, S. 36; über die Griechen ebd. Bd. II S. 299.

2) Vgl. schon Saalschütz, Das mosaische Recht. 1848. S. 260: »Es ist unzweifelhaft, daß der Genuß des Blutes bei Götzenopfern und die Ausübung abergläubischer geheimer Künste vorkam, wie auch aus der Zusammenstellung in dem mosaischen Gesetze hervorgeht: Ihr sollt nicht

Urkirche acceptiert worden. Denn auch die Patres hielten bekanntlich die heidnischen Götter für wirklich existierende Dämonen, welche die Opfer der Menschen zu ihrer Existenz bedürften, und stellten ihnen den lebendigen Gott gegenüber, von dem schon Paulus im Zusammenklang mit alttestamentlichen Gedanken gesagt hatte: *οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται προσδεόμενός τινος, αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα* (Act. 17, 25). Man vgl. z. B.

Justini Apol. I, 13: *ἄθεοι μὲν οὖν ὡς οὐκ ἐσμεν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι, ἀνενδεῆ αἱμάτων καὶ σπονδῶν καὶ θυμιαμάτων.* Apol. II, 5: *θυμάτων καὶ θυμιαμάτων καὶ σπονδῶν, ὧν ἐνδεεῖς γεγόνασι μετὰ τὸ πάθεσιν ἐπιθυμιῶν δουλωθῆναι.*

Athenagorae Legatio c. 26: *καὶ οἱ μὲν περὶ τὰ εἴδωλα αὐτοὺς ἔλκοντες οἱ δαίμονές εἰσιν ... οἱ προστετηκότες τῷ ἀπὸ τῶν ἱερείων αἵματι καὶ ταῦτα περιλιχμώμενοι.*

Tertulliani Apolog. c. 22: Eadem igitur obscuritate contagionis adspiratio daemonum et angelorum mentis quoque corruptelas agit furoribus et amentiis foedis aut saevis libidinibus cum erroribus variis, quorum iste potissimus, quo deos istos captis et circumscriptis hominum mentibus commendat, ut et sibi pabula propria nidoris et sanguinis procuret simulacris imaginibus oblata.

Minucius Felix. p. 30: Morbos fingunt daemones, terrent mentes, membra distorquent, ut ad cultum sui cogant; ut nidore altarium vel hostiis pecudum saginati remissis quae constrinxerant curasse videantur.

Clem. Alex. Paed. II, 1,8: *μιαρὰ δοκεῖ μοι καὶ βδελυρὰ ἐκεῖνα, ὧν ἐφίπτανται τοῖς αἵμασι ψυχαὶ ὑπὲρ ἐρέβους νεκύων κατατεθνειώτων.*

---

samt dem Blut essen, keine Wahrsager- und geheime Künste treiben. III Mos. 19, 26; III Mos. 17, 10—13; V Mos. 12, 16. 23. 24; 15, 23. Chullin 101. Sanhedr. 59a; ferner Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. 1903. S. 431 ff. V, 3 über die Essener: »Uralte religiöses Empfinden aus der Zeit semitischen Stammeslebens lebt hier wieder auf. Die Auffassung der Opfermahlzeit als des Mittels zur Herstellung einer mystischen, geist-leiblichen Gemeinschaft der Glieder des Stammes untereinander (und mit der Gottheit) wird zum Teil wieder lebendig«.

Augustini de civ. dei VII, 33: genus distinctionis a Persis allatum est, quo adhibito sanguine etiam inferi suscitantur, et *νεκρομαντία* appellatur.

Orig. c. Celsum VII p. 355: *ἴσμεν ἡμεῖς τούτους δαίμονας ὄντας, τρεφομένους κνίσσαις καὶ αἵμασι καὶ ταῖς ἀπὸ τῶν θυσιῶν ἀναθυμιάσεσιν.*

Hom. Clem. XI, 15: *ἡ γὰρ τοῦ ἐκεῖ αἵματος ἀναθυμίασις καὶ ἡ τῶν οἴνων σπονδὴ καὶ αὐτὰ κοροῖ τὰ ἀκάθαρτα πνεύματα, ἅτινα ἐνδομυχοῦντα εἰς ὑμᾶς φιληδόνως ἔχειν τὰ ἐκεῖ ποιοῦσιν καὶ δι' ὀνείρων ὑμᾶς φαντασίαις ψευδέσιν περιβάλλουσιν καὶ μυρίοις παθήμασιν τιμωροῦσιν*[1].

Vgl. auch Luciani lib. de sacrif. p. 185: *εὐωχοῦνται (οἱ θεοὶ) πάντες, ἐπικεχηνότες τῷ καπνῷ καὶ τὸ αἷμα πίνοντες τοῖς βωμοῖς προσχεόμενον ὥσπερ αἱ μῆαι.*

Porph. de abstin. II, 42: *οὗτοι (οἱ θεοὶ) χαίροντες λοιβῇ τε κνίσσῃ τε, δι' ὧν αὐτῶν τὸ πνευματικὸν καὶ σωματικὸν πιαίνεται. ζῇ γὰρ τοῦτο ἀτμοῖς καὶ ἀναθυμιάσεσι ποικίλοις διὰ τῶν ποικίλων, καὶ δυναμοῦται ταῖς ἐκ τῶν αἱμάτων καὶ σαρκῶν κνίσσαις.*

Die hier zum Ausdruck kommende Anschauung, daß die Götzenopfer von den Dämonen wirklich genossen werden und die an den Götzenopfermahlzeiten teilnehmenden Menschen einer *κοινωνία* mit den Dämonen sich schuldig machen, ist für die Christen der Anlaß geworden, die Teilnahme an den *εἰδωλόθυτα*, d. h. den Götzenopfermahlzeiten, prinzipiell zu unterlassen, und zwar wahrscheinlich schon von Anfang an. Denn auch der paulinischen Besprechung der *εἰδωλόθυτα* (I Kor. 10, 14—22) liegt offenbar diese Auffassung zu Grunde. Nach unserer Anschauung würden wir hier eine Warnung vor dem *μετέχειν τρα-*

1) Vgl. ferner: Tertullian, de cultu feminarum c. 2; de spect. c. 10, Cyprian, de idol. vanitate c. 6, Clem. Alex. Strom. III, 7, 59, Orig. c. Celsum III, 29. 37; IV, 32. 92. VIII, 36; adhort. ad martyr. c. 45, Lactant. instit. div. 2, 14; 4, 27; 5, 21, Cyrill. adv. Jul. 1, 4, Steph. Gob. bei Phot. bibl. cod. 232. T. II, 289. — Eine andere mit Henoch 15, 11 übereinstimmende Anschauung: »Sie werden nicht essen, sondern hungern und dürsten« findet sich Hom. Clem. IX, 10: *πνεύματα ὄντες καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοντες εἰς βρωτὰ καὶ ποτὰ καὶ συνουσίαν, μεταλαμβάνειν δὲ μὴ δυνάμενοι, διὰ τὸ πνεύματα εἶναι καὶ δεῖσθαι ὀργάνων τῶν πρὸς τὴν χρῆσιν ὀργάνων, εἰς τὰ ἀνθρώπων εἰσίασιν σώματα.* — Vgl. auch Böckenhoff a. a. O. S. 55 ff.

πέζης εἰδωλολατρῶν erwarten; der Ausdruck: οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων (v 21) aber zeigt deutlich, daß Paulus jene Tischgemeinschaft der zu einer Götzenopfermahlzeit Versammelten im Auge gehabt und sie als eine κοινωνία τῶν δαιμονίων (v 20)[1], folglich als εἰδωλολατρεία (v 14), betrachtet hat, wie er andererseits gegen den Genuß des auf dem Markt verkauften Götzenopferfleisches nichts einzuwenden hatte (I Kor. 8, 7—13), weil hier die κοινωνία τῶν δαιμονίων aufgehoben war.

Diese paulinischen Grundsätze werden, so weit es die vorhandene Literatur erkennen läßt, bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaus allseitig befolgt. Der erste, der einen kleinen Schritt weiter geht, ist Clemens Alexandrinus. Auch er fordert für den Christen Freiheit von den Speiseobservanzen und hat für diese Freiheit schöne Worte: βασιλεύειν ἐτάχθημεν καὶ κατακυριεύειν, οὐχὶ δουλεύειν τοῖς βρώμασιν (Paed. II, 1, 8. 9). Nur eine Ausnahme möchte er gemacht sehen: der Genuß des εἰδωλόθυτον ist ihm anstößig und zwar nicht nur des εἰδωλόθυτον, das bei den Götzenopfermahlzeiten verzehrt wird, sondern des Götzenopferfleisches überhaupt, auch des auf dem Markte verkauften: nicht aus dogmatischen Gründen, sondern mehr aus Gründen des Gefühls. Denn während des Opferns stürzen sich »ψυχαὶ ὑπὲρ ἐρέβους νεκύων κατατεθνειώτων« oder die Dämonen auf das Blut der Opfertiere, und dadurch wird ihm das ganze Fleisch ekelhaft; mit solcher Nahrung mag er seine ἁγία συνείδησις nicht beflecken und das um so weniger, als er auf schwache Seelen, die überall einen Anstoß vermuten, Rücksicht nehmen will. Er hält es darum nicht für richtig, daß diejenigen, die der göttlichen Speise gewürdigt werden, »τραπέζης δαιμονίων μεταλαμβάνειν.« Die oben (S. 155) schon berührte Stelle lautet: »ἐνταῦθα ὑπομνηστέον καὶ περὶ τῶν εἰδωλοθύτων καλουμένων, ὅπως ποτὲ ἄρα παραγγέλλεται ἀποσχέσθαι δεῖν τούτων· μιαρὰ δοκεῖ μοι καὶ βδελυρὰ ἐκεῖνα, ὧν ἐφίπτανται τοῖς αἵμασι ψυχαὶ ὑπὲρ ἐρέβους νεκύων κατατεθνειώτων. »»οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς κοινωνοὺς δαιμονίων γίνεσθαι««, ὁ ἀπόστολος λέγει, ἐπεὶ δίχα σωζομένων καὶ φθινομένων τροφαί. ἀφεκτέον τοίνυν τούτων οὐ δεδιότας, οὐ γάρ

1) Vgl. Eph. 6, 12: τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.

ἐστί τις ἐν αὐτοῖς δύναμις, διὰ δὲ τὴν συνείδησιν τὴν ἡμετέραν ἁγίαν οὖσαν καὶ τῶν δαιμονίων διὰ τὴν βδελυρίαν, οἷς ἐπικατωνόμασται, μυσαττομένους, καὶ προσέτι διὰ τὴν τῶν ὀλισθηρῶς τὰ πολλὰ ὑπολαμβανόντων ὑδαρότητα, »»*οἷς ἡ συνείδησις ἀσθενοῦσα μολύνεται, βρῶμα γὰρ ἡμᾶς οὐ παραστήσει τῷ θεῷ.*«« »»*οὐδὲ τὰ εἰσιόντα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὰ ἐξιόντα, φησί, τοῦ στόματος.*«« — *Ἀδιάφορος ἄρα ἡ φυσικὴ χρῆσις τῆς τροφῆς* »»*οὔτε γὰρ ἐὰν φάγωμεν, περισσεύομεν, οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν, ὑστερούμεθα·*«« *ἀλλ' οὐκ εὔλογον τραπέζης δαιμονίων μεταλαμβάνειν τοὺς θείας μετέχειν καὶ πνευματικῆς κατηξιωμένους τροφῆς*« [1].

Hier finden wir zum ersten Male den Grund angegeben, der die Christen zur Vermeidung der Götzenopfermahlzeiten, des Götzenopferfleisches, des Blutes geführt hat: es ist der Abscheu vor der *βδελυρία*, dem ekelhaften Wesen, der Dämonen; und darum enthielt man sich anfänglich nicht alles Blutes (*ἀδιάφορος ἡ φυσικὴ χρῆσις τῆς τροφῆς*), sondern nur desjenigen, das mit dem Götzenopferfleisch irgendwie zusammenhing, und mied auch das Fleisch, in dem solches mit den Dämonen in Berührung gekommene Blut noch zurückgeblieben war [2].

Um des Blutes willen aber enthielt man sich auch

1) Nicht Origenes, sondern Clemens Alexandrinus ist der erste, der die Betrachtung des *αἷμα* als einer *τροφή* der Dämonen als Grund der von den Christen geübten Blutenthaltung angibt. Origenes kann daher — was auch sonst unwahrscheinlich ist — nicht, wie Böckenhoff a. a. O. S. 57 annimmt, die gleiche Motivierung selbst erfunden haben. Vgl. u. S. 159.

2) Paed. III, 3, 25 berührt Clemens die Sitte der Barbaren, die sich in der Wüste nicht nur von der Milch, sondern im Falle höchster Not auch vom Blute ihrer Kameele nährten, und bricht dabei in den zornigen Ruf aus: *ὄλοιντο οὖν οἱ θῆρες οἱ φυλακτικοί, οἷς τὸ αἷμα ἡ τροφή· οὐδὲ γὰρ θίγειν αἵματι τοῖς ἀνθρώποις θέμις, οἷς τὸ σῶμα οὐδὲν ἀλλ' ἢ σάρξ ἐστιν αἵματι γεωργουμένη. μετέσχηκε τοῦ λόγου τὸ αἷμα τὸ ἀνθρώπινον καὶ τῆς χάριτος κοινωνεῖ τῷ πνεύματι, κἂν ἀδικήσῃ τις αὐτούς, οὐ λήσεται.* Aber hier handelt es sich nicht um den Genuß des Blutes geschlachteter Tiere — sonst wäre der Zornesausbruch des Clemens, nachdem zuvor die Freiheit von den Speisegesetzen proclamiert war, unbegreiflich —, sondern um die Entziehung des Blutes bei lebendigem Leibe der Tiere. Eine solche Antastung des Blutes ist nicht nur — wie später der Genuß des Blutes geschlachteter Tiere — den Christen, sondern allen Menschen untersagt, eine solche Grausamkeit schreit zum Himmel.

des *πνικτόν*. Das zeigt schon Tertullian, wenn er gegenüber der Anschuldigung, daß die Christen Menschenblut genössen, ausruft: »Erubescat error vester Christianis, qui ne animalium quidem sanguinem in epulis esculentis habemus, qui propterea suffocatis quoque et morticinis abstinemus, ne quo modo sanguine contaminemur vel intra viscera sepulto« (apolog. c. 9; vgl. o. S. 23). Noch deutlicher läßt es Origenes erkennen: »*τὰ δὲ πνικτά*«, sagt er bei einer Besprechung des kanonischen Aposteldecretes, »*τοῦ αἵματος μὴ ἐκκριθέντος, ὅπερ φασὶν εἶναι τροφὴν δαιμόνων, τρεφομένων ταῖς ἀπ' αὐτοῦ ἀναθυμιάσεσιν, ἀπαγγαρεύει ὁ λόγος, ἵνα μὴ τραφῶμεν τροφῇ δαιμόνων, τάχα τινῶν τοιούτων πνευμάτων συντραφησομένων ἡμῖν, ἐὰν μεταλαμβάνωμεν τοῦ πνικτοῦ. ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων περὶ τοῦ πνικτοῦ σαφὲς εἶναι δύναται τὸ περὶ τῆς ἀποχῆς τοῦ αἵματος*« (c. Cels. VIII, 30). Wie also Clemens Alex. die Sitte der Enthaltung von den *εἰδωλόθυτα* mit der *βδελυρία τῶν δαιμονίων* rechtfertigt, die mit dem Blute der *εἰδωλόθυτα* in Verbindung stehen, so identifiziert Origenes das Blutverbot mit dem Gebote der Enthaltung von dem *πνικτόν* und will das Erstickte gleichfalls aus dem Grunde gemieden wissen, weil von dem in ihm enthaltenen Blute *ἀναθυμιάσεις* aufsteigen und den *δαίμονες* zur *τροφή* dienen, ein Umstand, der natürlich nur bei oder nach dem Opfern in Frage kommen konnte.

Dieser Identifizierung des verbotenen Blutes und des verbotenen *πνικτόν* entspricht auf das genaueste diejenige Textform des Decretes, die oben S. 8—10 unter No. 4—10 als Speiseregel mit drei Clauseln mitgeteilt und im Morgenlande bei Origenes[1] selbst, bei seinem Gegner Methodius von Olymp, bei Cyrillus Hier., bei Athanasius interpol. zu finden ist[2]. Diese Form setzt auch ihrerseits Blut und Ersticktes gleich und enthält so 2 Speiseverbote, indem sie neben dem *εἰδωλόθυτον* nur noch das *πνικτόν* oder das *αἷμα πνικτόν*, d. h. das Blut des erstickten Fleisches, untersagt sein läßt.

1) Über die Ursache der bei Origenes so oft auftretenden Erscheinung, daß er gleiche Texte in verschiedenen Formen citiert, hat E. Preuschen eine sehr ansprechende Vermutung aufgestellt (Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. und die Kunde des Urchristentums 1903. S. 67 ff.).

2) Über das Vorkommen derselben Textform im Abendlande vgl. unten S. 166.

Auch aus diesen Texten geht hervor, daß man ursprünglich nicht jeden Blutgenuß für verboten hielt, sondern lediglich das im *εἰδωλόθυτον* und im *πνικτόν* zurückgebliebene Blut untersagte; das letztere bezeichnete man im Unterschied von allem anderen Blute als *αἷμα πνικτόν*.

Den Grund, der die damaligen Christen zur Enthaltung von diesen beiden Speisen veranlaßte, gibt uns eine Stelle in den Clementinischen Recognitionen zu erkennen: »Quae autem animam simul et corpus polluunt, ista sunt, participare daemonum mensae, hoc est immolata degustare, vel sanguinem vel morticinium, quod est suffocatum, et si quid aliud est, quod daemonibus oblatum est« (IV, 36). Was Origenes angedeutet, wird hier klar ausgesprochen: die Befleckung der ganzen Persönlichkeit (vorher war von der Befleckung des baptismi indumentum und der actus die Rede) geschieht durch die Teilnahme an dem Tisch der Dämonen. Diese Tischgemeinschaft tritt ein durch das Genießen der immolata, des Geopferten; das Geopferte aber kann ein Zweifaches sein: entweder das Blut des geschlachteten Tieres oder solches tote Fleisch, das erstickt ist (von allem anderen, was sonst noch als Götzenopfer in Frage kommen könnte, abgesehen). Das *πνικτόν* ist also deshalb neben dem *εἰδωλόθυτον* vom Genusse ausgenommen, weil es gleich diesem Götzenopferfleisch ist, nur daß es nicht geschlachtet, sondern erstickt ist.

Es wird also bestätigt, was schon die Alten vermutet haben (ohne jene Stellen näher ins Auge zu fassen und ohne jene Textform zu kennen), wenn sie sagten: »Suffocatio est modus quidam immolandi daemonibus, quibus, hac ratione, ipsam animalis animam offerebant Idololatrae« (Guilelmus Parisiensis, liber de legibus c. 9 p. 29) oder »Dicunt quidam, quod haec est causa potissima, quare prohibiti sunt Iudaei[1] comedere animal captum a bestia vel suffocatum; videlicet propter sanguinis admissionem. Nam suffocatio modus quidam erat immolandi daemoniis, et ideo prohibuit comedi suffocatum« (Alexander Halensis Summ. Theolog. p. III. qu. 55 p. 378). Wahrscheinlich kamen sie auf diesen Gedanken durch eine Bemerkung Strabos,

1) Diese die Juden betreffenden Worte entsprechen nicht ganz den Tatsachen; s. o. S. 23 ff.

der von den Indern sagt: »θύει δὲ οὐδεὶς ἐστεφανωμένος οὐδὲ θυμιᾷ οὐδὲ σπένδει οὐδὲ σφάττουσι τὸ ἱερεῖον, ἀλλὰ πνίγουσιν, ἵνα μὴ λελωβημένον, ἀλλὰ ὁλόκληρον διδῶται τῷ θεῷ« (geogr. XV med.). Und in der Tat ist bei den arischen Indern das Opfertier nicht geschlachtet, sondern erstickt worden, über welchen modus immolandi Schwab (das altindische Tieropfer. Erlangen 1886. S. 120 ff.) folgende Beschreibung gibt: Darauf legt der Leiter das Tier mit dem Kopfe nach Westen und die Füße nach Norden und ruft dem oder den Schlächtern zu: Tötet es, ohne daß es einen Laut von sich gibt; meldet den etwa eintretenden Fall. Nach mehreren Sprüchen und Handgriffen »ersticken die Schlächter das Tier durch Zuhalten des Mundes oder erwürgen es vermittelst einer Schlinge.« Wenn das Tier tot ist, ruft der Schlächter: Es ist tot, worauf der Leiter sagt: Wenn das Tier einen Laut ausgestoßen oder mit den Füßen seine Brust geschlagen: von diesem Frevel, von jeder Sünde möge Agni mich erlösen[1]. Dieser modus immolandi, der, wie Strabo berichtet, das Opfer intensiver und wirksamer gestalten sollte, muß zunächst nach Alexandrien verpflanzt worden sein, der Brücke zwischen Orient und Occident, die namentlich Indien mit dem Westen verband und diesem nicht nur indischen Handel, sondern auch indische Cultur und indischen Cultus vermittelte —, eine Vermittelung freilich, deren Art und Weise bis jetzt noch in ein tiefes Dunkel gehüllt ist. In Alexandrien trat das πνικτόν zum ersten Male urkundlich auf, und man blieb sich zunächst auch seiner religiösen Bedeutung bewußt. Je weiter sich aber die Enthaltung von dem erstickten Götzenopferfleisch ausbreitete, desto mehr ging die Kenntnis dieser Bedeutung verloren, und es teilte auch der Begriff des πνικτόν das Schicksal der anderen ihm verwandten Begriffe, die sich von ihrem religiösen und moralischen Untergrund mehr und mehr loslösten und in rein statutarische Bestimmungen sich umwandelten[2].

1) Vgl. auch Oldenberg, Die Religion des Veda 1894. S. 359 f.

2) Auffallenderweise lassen noch die Clementinen, nicht nur die Recognitionen (s. o. S. 160), sondern auch die Homilien, die religiöse Bedeutung der Speisegesetze bezw. der Speiseverbote hervortreten, indem sie die Speise- (und auch Reinigungs)observanzen mit den in der Taufe übernommenen religiösen und moralischen Verpflichtungen auf eine Linie stell-

Diese Erkenntnis der Sachlage gestattet uns nun einen Einblick in die Entstehung des kanonischen Textes des Aposteldecretes. Die im Morgen- und Abendlande unabhängig von ihm beobachtete Sitte der Enthaltung von Götzenopferfleisch, des geschlachteten sowohl wie des erstickten, suchte man auf das Decret zurückzuführen. Und es kann nicht geleugnet werden, daß dieses selbst durch die ihm eigenen Termini eine gewisse Veranlassung dazu gegeben hat. Schon das *ἀπέχεσθαι* konnte den Gedanken an Enthaltung von Speisen nahelegen, wie es denn von der classischen Gräcität (z. B. Aeschines Socr. Dial. II, 15: *ἀπέχεσθαι σιτῶν καὶ ποτῶν*) und von der *κοινή* (z. B. I Tim. 4, 3: *ἀπέχεσθαι βρωμάτων*) in dieser Bedeutung gebraucht ward und ein Terminus technicus für die Vermeidung von Speisen u. ä. gewesen zu sein scheint. Noch mehr aber wird wohl das *εἰδωλόθυτα* zur Umdeutung herausgefordert haben. Denn wenn einmal die ursprüngliche Sitte der Vermeidung der Götzenopfermahlzeiten in die der Enthaltung vom Götzenopferfleisch sich erweitert hatte (wie es zuerst bei Clemens Alexandrinus ersichtlich wird), so war nur ein kleiner Schritt nötig, um diese Sitte auf das Decret zu übertragen und dem *εἰδωλόθυτα* seinen tiefen Sinn wenn auch nicht zu nehmen, so doch zu alterieren. Da nun aber das Ersticken als ein modus immolandi bekannt war, so bot das *αἷμα* des Decretes willkommenen Anlaß, neben der geschlachteten auch die erstickte Opferspeise verboten sein zu lassen, um so das ge-

---

»*Ἔστιν τὰ ἀρέσκοντα τῷ θεῷ τὸ αὐτῷ προσεύχεσθαι, αὐτὸν αἰτεῖν ὡς πάντα νόμῳ κριτικῷ διδόντα, τραπέζης δαιμόνων ἀπέχεσθαι, νεκρᾶς μὴ γεύεσθαι σαρκός, μὴ ψαύειν αἵματος, ἐκ παντὸς ἀπολούεσθαι λύματος. τὰ δὲ λοιπὰ ἐνὶ λόγῳ ὡς οἱ θεὸν σέβοντες ἤκουσαν Ἰουδαῖοι, καὶ ὑμεῖς ἀκούσατε ἅπαντες, ἐν πολλοῖς σώμασιν μίαν γνώμην ἀναλαβόντες· Ἅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ βούλεται καλά, τὰ αὐτὰ βουλευέσθω καὶ τῷ πλησίον. . . . . ἡ δὲ ὑπ' αὐτοῦ* (sc. *τοῦ θεοῦ*) *ὁρισθεῖσα θρησκεία ἐστὶν αὕτη· Τὸ μόνον αὐτὸν σέβειν καὶ τῷ τῆς ἀληθείας μόνῳ πιστεύειν προφήτῃ καὶ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν βαπτισθῆναι καὶ οὕτως διὰ τῆς ἀγνοτάτης βαφῆς ἀναγεννηθῆναι θεῷ διὰ τοῦ σώζοντος ὕδατος, τραπέζης δαιμόνων μὴ μεταλαμβάνειν* (*λέγω δὲ εἰδωλοθύτων, νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλώτων, αἵματος*), *μὴ ἀκαθάρτως βιοῦν, ἀπὸ κοίτης γυναικὸς λούεσθαι, αὐτὰς μέντοι καὶ ἄφεδρον φυλάσσειν, πάντας δὲ σωφρονεῖν, εὖ ποιεῖν, μὴ ἀδικεῖν, παρὰ τοῦ πάντα δυναμένου θεοῦ ζωὴν αἰώνιον προσδοκᾶν, εὐχαῖς καὶ δεήσεσιν συνεχέσιν αἰτουμένους αὐτὴν λαβεῖν*« (Hom. Clem. VII, 4. 8).

samte Götzenopferfleisch dem Genusse zu entziehen. Hätte das Decret statt des Wortes *εἰδωλόθυτα* den jakobeischen Ausdruck *ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων* oder *εἰδωλολατρεία*, statt des *ἀπέχεσθαι* das paulinische *φεύγειν* (I Kor. 10, 14: *φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας*), statt des *αἷμα*: *φόνος* gebraucht, so wäre ein Mißverständnis ausgeschlossen gewesen. Bei der dem Decrete gegebenen Fassung aber war es ein leichtes, das *πνικτοῦ* an den Rand zu setzen — so Gaudentius: id est suffocatis (S. 9 No. 8) — und hierauf entweder dem *αἵματος* zu substituieren — so Origenes: immolatum et suffocatum et fornicationem, und Methodius: Götzenopfer und Unzucht und Ersticktes (S. 9 No. 5. 6.) — oder ihm epexegetisch an die Seite zu stellen — so Cyrillus Hier.: *αἵματος πνικτοῦ* (S. 9 No. 7), Athanasius interpol. und mehrere Vulgatahandschriften[1]: sanguine suffocato. S. 9 No. 9f., S. 8 No. 4; und als man bald darauf die Speiseverbote noch mehr erweitert und auf jeglichen Blutgenuß ausgedehnt hatte, da genügte ein zwischen das *αἵματος* und *πνικτοῦ* gestelltes *καί*, um auch dieser Observanz gerecht zu werden[2].

Ob die goldene Regel und der Zusatz *φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι* vor dieser Correctur schon gefallen waren[3] oder durch diese Correctur erst beseitigt wurden oder ob sie von dem quellen- und textkürzenden Lukas überhaupt nicht in die Apostelgeschichte aufgenommen und erst von dem Redactor des dem Cod. D zugrundeliegenden Archetypus aus den ihm offenbar zugänglich gewesenen alten Quellen wieder hinzugefügt worden sind[4], ent-

1) Über die gleiche Entwicklung des Textes im Abendlande s. u. S. 165 f.

2) *πνικτοῦ* und *πνικτῶν* treten als gleichwertige Varianten auf; letzteres wird dem *εἰδωλοθύτων* seine Formierung verdanken.

3) Das kräftige *πράξατε* des Cod. D ist schon in seiner lateinischen Übersetzung in agitis und bei Irenaeus in *πράξετε* = agetis erweicht; andererseits haben kanonische Texte das *πράξατε* bewahrt (s. o. S. 8 No. 2).

4) Dies scheint mir die wahrscheinlichste Annahme zu sein. Derselbe Verfasser, der in seinem Evangelium wichtige Satzteile, z. B. die dritte und siebente Bitte, wegließ (vgl. Luc. 11, 2—4 mit Mt. 6, 9—13) und namentlich am Schluß gern kürzte (vgl. z. B. das von Lukas 4, 13 weggelassene: *καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ* Mt. 4, 11 = Mc. 1, 13 oder den Lc. 9, 25 übergangenen Schlußsatz: *ἤ τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ* Mt. 16, 26 = Mc. 8, 37), vermochte mit Leichtigkeit auch in dem Aposteldecret die goldene Regel und den Schlußpassus *φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι* zu übergehen, nachdem er die

zieht sich unserer Kenntnis; jedenfalls hatten diese Bestandteile keinen Platz in einem Decret, das seines sittlichen Charakters entkleidet und in eine Speiseregel verwandelt war; und wenn man gleichwohl in einer Anzahl von Codices und Übersetzungen neben den vier Clauseln die goldene Regel beibehielt, so war das eine Inconsequenz, die von der jahrhundertelangen Nachwirkung der alten Texte und der ursprünglichen Form des Decretes Zeugnis gibt.

Daß die Stadt, in der jene entscheidende Correctur der drei Clauseln vorgenommen ward, Alexandrien gewesen sein wird, ist auch aus textgeschichtlichen Gründen höchstwahrscheinlich. In Alexandrien, wo die vier Clauseln schon um 190 erscheinen, zu einer Zeit, da sie nirgends sonst zu finden sind, saßen die Abschreiber, über deren Willkür und Eigenmächtigkeit von weltlichen und christlichen Schriftstellern geklagt wird (vgl. Strabo, geogr. XIII, 1, 54: »*καὶ βιβλιοπῶλοί τινες γραφεῦσι φαύλοις χρώμενοι καὶ οὐκ ἀντιβάλλοντες, ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων συμβαίνει τῶν εἰς πρᾶσιν γραφομένων βιβλίων καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ*« und des Alexandriners Origenes Beschwerde in Matth. T. XV, 14: »*νυνὶ δὲ δηλονότι πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀπογράφων διαφθορά, εἴτε ἀπὸ ῥαθυμίας τινῶν γραφέων εἴτε ἀπὸ τόλμης τινῶν μοχθηρᾶς τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων εἴτε καὶ ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων*«); von Alexandrien ging der große Einfluß auf die Texte des Neuen Testaments aus, der nicht nur das Morgenland beherrschte, sondern schließlich auch auf das Abendland sich erstreckte: in Alexandrien wird wohl auch diejenige Correctur ihre Heimat haben, von der man sagen kann, daß sie im ganzen Neuen Testament die einzige ist, die in den Sinn einer Stelle so tief eingegriffen hat, daß er in sein Gegenteil verwandelt ward.

Hauptsache berichtet hatte. Bei dieser Annahme würde sich die auffällige Tatsache erklären, daß Tertullian, Augustin u. a. zwar die drei Clauseln, nicht aber die genannten Zusätze haben, und auch die Correctur der drei Clauseln am leichtesten zu begreifen sein. Vgl. das oben S. 85 über das lukanische Gesetz der Sparsamkeit Gesagte und die dort angegebene Literatur. Doch bedarf diese ganze Frage einer gründlichen Untersuchung.

2. Der Sieg der späteren Textform im Morgen- und Abendlande und ihre Aufnahme in den Kanon.

Dieselbe Entwicklung, die Verständnis und Text des Apostel-decretes in der griechischen Kirche des dritten Jahrhunderts durchlaufen, beobachten wir an der Schwelle des fünften Saeculums im Abendlande. Daß hier der außerkanonische Text des Decretes bis etwa 350 der alleinherrschende und die Auffassung des Decretes als einer Sittenlehre — soweit es sich an den vorliegenden Quellen erkennen läßt — die ursprüngliche gewesen ist, wurde bereits oben S. 149 dargetan. Wie nun Origenes das Verbot des Blutes und des Erstickten als eins faßt, genau so versteht Augustin, der erste Abendländer, der die ceremonielle Deutung des Decretes erwähnt, unter dem Blut nichts anderes als Erstic̈ktes. »Hoc lege«, sagt er an der S. 14 mitgeteilten Stelle c. Faustum 32, 13, »praeceptum ab apostolis, ut abstinerent gentes tantum a fornicatione et ab immolatis et a sanguine, id est ne quidquam ederent carnis, cuius sanguis non esset effusus«. Dieselbe Identifizierung wiederholt er gleich darauf noch einmal: »apostoli praeceperunt, ut ab animalium sanguine abstinerent christiani, ne praefocatis carnibus vescerentur«, und im ganzen Verlauf seiner Besprechung redet er nicht ein einziges Mal von einem allgemeinen Blutverbot, sondern nur und allein von dem Verbot des Erstickten. »Transacto vero illo tempore«, fährt er nach dem eben mitgeteilten Context fort, »quo illi duo parietes, unus ex circumcisione, alter ex praeputio venientes, quamvis in angulari lapide concordarent, tamen suis quibusdam proprietatibus distinctius eminebant, ac ubi ecclesia gentium talis effecta est, ut in ea nullus Israelita carnalis appareat; quis iam hoc christianus observat, ut turdos vel minutiores aviculas non attingat nisi quarum sanguis effusus est? aut leporem non edat, si manu a cervice percussus nullo cruento vulnere occisus est? et qui forte pauci adhuc tangere ista formidant, a ceteris irridentur«. Genau so sagt auch Pseudo-eucherius (s. o. S. 14 No. 30) »abstinerent . . . . a sanguine, id est ne ederent carnem, cuius sanguis non esset effusus«. Es tritt uns hier die merkwürdige Tatsache entgegen, daß wie einst Origenes so Augustin und Pseudoeucherius, obwohl zu ihrer Zeit die Speise- und Blutverbote weit ausgedehnt waren,

im Aposteldecret keine anderen Speisen untersagt finden als *εἰδωλόθυτον* und *πνικτόν*, eine Anschauung, die, wie aus Gaudentius[1] und den Vulgatahandschriften hervorgeht (s. o. S. 8 f. No. 4. 8), gleich dem Morgenlande auch im Abendlande in einer Übergangsform textlich fixiert worden ist. Aber auch hier führte die Übergangsform zu der Gestalt, die im kanonischen Text des Decretes vorliegt. Zwar hat sich das Abendland mit seinen von dem Archetypus des Codex Cantabrigiensis abhängigen altlateinischen Versionen gegen das Eindringen des von den alexandrinischen *διορθωταί* rezensierten neutestamentlichen Textes lange Zeit gewehrt: Ambrosiaster und Hieronymus z. B., welche beide Texte des Decretes kennen, bevorzugen, jener expressis verbis, dieser zwischen den Zeilen es erkennen lassend, die ursprüngliche Lesart (s. o. die S. 14. 15. No. 29. 31 und S. 150 mitgeteilten Texte). Aber auf die Dauer vermochte es seinem Einfluß sich nicht zu widersetzen. So ist die morgenländische Correctur des Aposteldecretes sowohl im Morgen- als im Abendlande kanonisch geworden, und man hat nicht allein diese kanonisch gewordene Textform für die Folgezeit recipiert, sondern auch in alten Texten das außerkanonische — also ursprüngliche — Decret corrigiert.

Wie flüchtig und inconsequent man bei solchen Correcturen verfuhr, läßt sich an drei Stellen illustrieren. In der in ihren wichtigsten Varianten durch v. d. Goltz mitgeteilten Minuskelhandschrift des Athosklosters Lawra, welche die sorgfältige Abschrift einer oder mehrerer älterer Vorlagen darstellt, ist Act. 15, 29 nach der kanonischen Textgestalt, also mit vier Clauseln, wiedergegeben. Act. 15, 20 aber enthält nur die drei Clauseln: *ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων καὶ τοῦ αἵματος καὶ τῆς πορνείας* (s. o. S. 10 No. 13). (Von Act. 21, 25 hat der Herausgeber eine Lesart nicht angemerkt). — In gleicher Weise bietet die von Belsheim edierte altlateinische Übersetzung der Apostelgeschichte, die in dem sog. Gigas librorum sich findet, nur an der entscheidenden Stelle Act. 15, 29 die jetzige kanonische Form: ut abstineatis vos a delibatis symulachrorum et sanguine et suffocato et fornicatione, an den beiden anderen Stellen aber, Act. 15, 20

1) Gaudentius hat dasselbe »id est« in seinem Text, das Augustin und Pseudoeucherius in ihren eben citierten Ausführungen gebrauchen.

und Act. 21, 25, hat man ähnlich wie in dem ebengenannten griechischen Codex die Abänderung der ursprünglichen Form versehentlich unterlassen (s. o. S. 12 No. 20; S. 13 No. 23). — Noch bezeichnender ist eine in dem Speculum Augustins zu beobachtende Erscheinung. Hier schließt die Besprechung der Apostelgeschichte im laufenden Texte mit dem Citat: »De iis autem, qui crediderunt ex gentibus, nos scripsimus iudicantes ut abstineant se ab idolis immolato et sanguine et suffocato et fornicatione«. In der gleich hieran sich schließenden recapitulierenden Anmerkung aber heißt es: »Haec de libro actuum apostolorum nostro huic operi congruentia, quae hic poneremus, satis esse comperimus; ubi videmus apostolos eis, qui ex gentibus crediderunt, nulla voluisse onera foederis legis imponere, quantum attinet ad corporalis abstinentiam voluptatis, nisi ut observarent ab his tribus, id est[1], ab eis, quae idolis immolarentur et a sanguine et a fornicatione« (vgl. oben S. 12). Es ist zweifellos, daß ursprünglich der laufende Text des Speculum eben dieselben drei Clauseln enthalten hat wie die Anmerkung. In dem Streben aber nach Conformierung der alten Textgestalt mit der neuen hat man das oben stehende Citat geändert, ohne zu überlegen, daß dieser corrigierte Text weder zu der erklärenden Anmerkung stimmt noch mit den zwei anderen Augustinischen Citaten des Decretes (s. o. S. 12 No. 22; S. 14 No. 28) in Einklang steht, ein Zeichen für die Sorglosigkeit der Correctoren, die uns viele wertvolle Reste einer älteren Textgestalt des NT erhalten hat[2].

1) Die Worte nisi — id est sind in dem Citat No. 21 auf S. 12 zu ergänzen.

2) Mill äußert sich in seinem Novum Testamentum zu Act. 21, 25 folgendermaßen: »Quis, obsecro, locus huic observationi, si a quatuor, idolothytis, sanguine, suffocatis et fornicatione, ... abstinendum foret? Verum ita se res habet .. Augustinus in speculo a se edito descripsit locum hunc (uti totum Speculum) ex Italica versione, in qua trium dumtaxat mentio, quomodo et citatur in epist. 82, necdum enim in Cod. latt. irrepserat suffocatum. Postea Cassiodorus seu aliquis quispiam librorum ecclesiasticorum curator, cui e se visum erat, ut enchiridion hoc ad originarios fontes quam proxime accederet, Italicae veteris loco versionem Hieronymianam ex hebraeo factam reposuit una cum Latinis NT, qualia ab eodem Hieronymo castigata ferebantur«. Ähnlich spricht sich Richard Simon aus (Kritische Historie der Übersetzungen des NT. Deutsch von Cramer. II, 153): »In diesem ganzen Buch (dem Speculum) braucht Augustin stets des Hieronymus verbesserte Ausgabe. Hieraus scheint zu folgen, daß es des Augustin Arbeit, wenigstens so wie wir es jetzt haben, nicht sei. Da aber Possidius in seinem

Die Übersicht also über die Entwickelung von Verständnis und Text des Aposteldecretes führt zu demselben Ergebnis, das die in den §§ 2. 3 angestellte Untersuchung über die innere Bedeutung seiner beiden Textformen ergeben hat, zu dem Ergebnis nämlich von der Ursprünglichkeit der außerkanonischen Textgestalt.

Bei der Voraussetzung der Originalität des kanonischen Textes müßte man z. B. annehmen, daß Augustin und seine Zeitgenossen unter der gefälschten — außerkanonischen — Form des Decretes gerade das verstanden hätten, was die ihnen unbekannt gebliebene ursprüngliche — kanonische — Form gemeint hätte, nämlich ein Speisegesetz, daß also eine anfänglich statutarische Bestimmung in eine moralitche umgewandelt und daß doch schließlich diese moralisch gemeinte Afterform wieder als eine statutarische Bestimmung aufgefaßt worden wäre, ein Gedanke, der unvollziehbar ist. — Auch die Übergangsform, welche die drei Clauseln: Götzenopferfleisch, Hurerei und Erstickes oder erstickes Blut bietet, wäre bei einer solchen Voraussetzung unerklärbar. Denn wenn man sich auch allenfalls vorstellen könnte, daß ein Corrector in einer bestimmten Tendenz in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts das Aposteldecret aus einer Speiseregel in einen »Moralkatechismus« umgewandelt hätte, so läßt sich nicht der geringste Grund erkennen, warum man im Morgenland vor 200 und vollends im Abendland um 400 — zu einer Zeit, da die Speiseobservanzen in Blüte standen — die drei Speiseverbote durch Weglassung des *καί* zwischen *αἷμα* und *πνικτόν* oder gar durch Tilgung des *αἷμα* auf zwei herabgesetzt hätte.

Auch die Textgeschichte des Aposteldecretes läßt nur die eine s. Z. schon von Ambrosiaster[1] geahnte, später von Richard Simon[2]

Verzeichnisse (der Schriften Augustins) ein Buch unter diesem Titel hat, so ist es wahrscheinlich, daß das, was wir jetzt noch haben, durch einen späteren Schriftsteller nach des Hieronymus Übersetzung umgeändert und corrigiert worden ist«. (Über den Verfasser des Speculum s. PREC² VIII, 441.)

1) Vgl. oben S. 150.

2) R. Simon, Kritische Historie der Übersetzungen des NT. Deutsch von Cramer. II, 145: »Man kann nicht zweifeln, daß *ἀπὸ πνικτοῦ* in den ersten Exemplarien nicht gestanden hat, woraus das lateinische beym Irenaeus ganz genommen ist, wo nur drei Worte stehen« u. s. w.

und dem gelehrten Textkritiker Mill [1] u. a. angedeutete und zuletzt von Hilgenfeld [2] neu begründete Erklärung zu, daß das echte Aposteldecret mit seinen drei ethisch gemeinten Clauseln unter dem successiven Einfluß der Speiseobservanzen späterer Zeiten zunächst als eine den Genuß von Götzenopferfleisch, des geschlachteten sowohl wie des erstickten, ausschließende Speiseregel verstanden, daß sodann diese Auffassung durch ein dem αἷμα beigegebenes πνικτόν textlich festgelegt und daß endlich durch ein zwischen das αἷμα und πνικτόν eingefügtes καί seine jetzige Form geschaffen worden ist.

Der Nachweis, welchen Siegeslauf dieses neugeschaffene, in den rezensierten Text des Neuen Testaments rezipierte, Speisegesetz genommen, welchen Aufschwung es den nunmehr mit apostolischer Autorität bekleideten Speiseobservanzen verliehen, welchen Eingang es den anderen ceremoniellen Bestimmungen über Reinigkeit, Bußordnungen, heilige Zeiten, Örter und Handlungen in der christlichen Kirche eröffnet, welche Bedeutung es für den Conflict zwischen der griechischen und römischen Kirche gewonnen hat, bedarf einer besonderen eingehenden Untersuchung, für die Sommer [3] schätzbare Fingerzeige gegeben und neuestens Böckenhoff wertvolles Material beigebracht hat.

---

1) Mill, Novum Testamentum p. 441 nota 45: Certe medium: καὶ τοῦ πνικτοῦ ipsius Lucae non est, sed christianorum veterum, qui cum in hac epistula synodica omnem sanguinis esum sibi interdictum vidissent, eousque decretum ostendebant, ut etiam a morticinis eo ipso sibi abstinendum fuisse censuerint; ne quomodo scilicet sanguine contaminarentur vel intra viscera sepulto, ut loquitur Tertullianus. Ex hac ecclesiae praxi adscripsit quispiam, haud dubito, scholion τοῦ πνικτοῦ ad marginem codicis, quo ostenderetur in praecepto de abstinentia a sanguine includi etiam a morticino adeoque quolibet suffocato. Hoc autem, ceu partem textus genuinam, transtulerunt scribae in corpus epistulae huius synodicae iam ante tempora Clementis Alexandrini.

2) Vgl. die oben S. 18 angegebene Literatur. Hilgenfeld versteht jedoch unter dem εἰδωλόθυτον des außerkanonischen Decretes Götzenopferfleisch und meint, daß auch das ursprüngliche Decret mit Paulus nicht zusammenstimme. Vgl. dagegen S. 21 f.; 35 f.; 41.

3) Sommer a. a. O. II, 97 ff.

Hier sei zum Schluß auf die Energie hingewiesen, kraft deren die Kirche der Reformation gegenüber der Beugung unter ein dem Glauben fremdes Gesetz die aus dem Herzen hervorquellende evangelische Sittlichkeit, gegenüber einer unechten Tradition die auf den Worten Christi beruhende echt christliche παράδοσις und mit ihr den Geist des ursprünglichen Aposteldecretes zum Durchbruch gebracht[1] und trotz des dem Kanon des Neuen Testaments einverleibten Speisegesetzes in glücklicher Inconsequenz bisher siegreich behauptet hat. Möchte gegenwärtige Untersuchung, deren Grundgedanken dem Verfasser bei seinen sonstigen neutestamentlichen Studien sich ganz von selbst aufgedrängt, einen bescheidenen Beitrag dazu liefern, daß der Geist jener apostolischen Entscheidung, der in der evangelischen Kirche lebendig ist, seine feste geschichtliche Grundlage finde in dem Text und daß auch an dem Berichte über den für die Zukunft der Kirche so wichtig gewordenen apostolischen Beschluß das Wort sich erfülle: vera lectio ad finem reportat victoriam.

1) Die Augsburgische Confession citiert das Aposteldecret in ihrem 28. Artikel zweimal als ein Exempel, das die römische Kirche für die Gewalt der Bischöfe anführt, Ceremonien aufzurichten. Sie weist die kanonischen Clauseln in Act. 15, 29 durch Act. 15, 10: »nicht das Joch auf der Jünger Hälse legen« zurück, bezeichnet sie als temporär und betont »das Hauptstück christlicher Lehre, das durch dieses Decret nicht aufgehoben wird«, wird also eine unbewußte Zeugin einerseits für den Gegensatz, der in der kanonischen Fassung von Act. 15 selbst vorliegt, andererseits — durch ihre Berufung auf Act. 15, 10; Kol. 2, Gal. 5 und Mt. 15 — für den oben aufgezeigten Zusammenhang zwischen den Verhandlungen des Apostelconcils, den paulinischen Ausführungen und der Lehre des Herrn.

Register.

I. Biblische Stellen.

1. Altes Testament und Apokryphen.

	Seite
I Mos. 9, 4	24
24, 6	49
III Mos. 17, 4	42
9—16	26. 29. 155
18	22
19, 16ff.	75. 79
26	155
IV Mos. 25, 1. 2	22. 32. 37
31, 16	37
35, 27	42
V Mos. 12, 16. 23f.	155
14, 21	29
15, 23	155
II Sam. 8, 6	41
I Kön. 16, 31ff.	37
Psalm 1	143
11, 8	49
26, 4ff.	143
Jes. 29, 13	100
Jer. 6, 16	66
7, 9	132
Mal. 3, 7	49
Weish. Sal. 14, 22—31	124. 127
Tob. 4, 10	103. 104
12	104
15	134
17	104
Jes. Sirach Vorr. 10	104
34, 24ff.	76
25	42
35, 1ff.	104
IV Makk. 5, 19f.	70

2. Neues Testament.

Matthäus	
4, 11	163
5, 21. 22	75
6, 9—13	163
7, 12	48. 142
15	132
10, 38	65
11, 28ff.	66
14, 3—5	85
14, 22—16, 12	85
15, 1—20	45—51. 71. 170
2	102
15, 3	69. 97. 102. 129
4	129
6	69. 97. 102
9	100—102. 129
10ff.	101
12	65
14	102
17	100. 129
19	65. 114. 129. 130. 132
20	100. 114. 129
16, 6	65
12	102
16, 26	163
19, 16	52
17f.	49
21, 12f.	85
32	102
23, 1ff.	45
4	46. 47. 65. 66
8	47
13	65
23	47
25	100
26	45. 46
30	42
28, 19f.	50. 51

	Seite
Marcus	
1, 13	163
6, 17 ff.	85
6, 45—8, 26	85
7, 1—23 45—51.	71
3	102
4	100
5	102
6	100
7	100—102. 129
8	100—102. 129. 131
9	97. 100. 102. 129
10	129
13	65. 100. 102
17 ff.	100. 101
18	129
21	65. 113. 114. 129—132
22	113. 114
23	100. 129. 131
8, 15	65. 67. 100
37	163
11, 15 ff.	85
39 ff.	100
12, 14	102
38 ff.	67
38	65
40	65
Lukas	
3, 19 f.	85
4, 13	163
6, 31	48. 77. 142
8, 14	130
9, 17 f.	85
25	163
10, 16	100
11, 2 ff.	45. 163
37 ff.	45
39	100
41	100
42	47
46	46. 47. 65
52	65
12, 1	67
13, 6 ff.	65
14, 27	65
15, 1 f.	101
18, 11	114. 132
18	49
19, 45 f.	85
20, 47	65
21, 34	49. 130
Apostelgeschichte	
10, 1 ff.	38
15	45
28	48
15, 1—41	1—170
15 D	86—92
16, 4	40. 84. 98. 101. 106. 109
17, 6	62
25	155
21, 24	64
25	40. 43. 64. 76. 80—84. 146. 149
38	62
28, 4	75
Römer	
1, 21	129
24 ff.	53. 111. 112. 128
29	115
32	55. 108. 129. 131
2, 10	64
21 f.	128
6, 3 ff.	55. 58. 98
15	101
16	96. 97. 101
17	93—98. 101
7, 6	58
8, 4 ff.	58. 59
4	42
12	57
14	42
11, 2	96
13, 8	57
10	39
13	53. 112
14, 17	108
16, 17	93—97. 101
I Korinther	
4, 17	93. 95. 99
20	108
5, 1 ff.	74
6	96
8	102
9	57. 60
10	53. 60. 72. 132
11	53. 72. 111. 132
6, 1 ff.	130
9	53. 55. 60. 72. 97. 98. 108. 111
10	53. 60. 97. 98. 108. 111
11	55. 60. 97. 98
13	74
16	96
18	60. 74. 78
19	60
7, 2	74
17 ff.	60
19	61
8, 1 ff.	35—37. 41
10	72
11 ff.	157
9, 13	96
10, 7	72
8	74
14 ff.	21—23. 36. 37. 41. 88. 156. 157
14	72. 74. 163
20	72
24	54
11, 2	92
23	92
15, 3	92
II Korinther	
3, 15	81
6, 17	143
12, 20 f.	53. 54. 74. 111

Seite

Galater

1, 7 62
2, 3 ff. 2—4
3 85
9 3. 4
11 ff. 80—84. 101
15 101
5, 1—25 61—66. 170
3 71
14 39. 76
16 42
18 42
19 ff. 53. 93. 95. 107. 110. 111
20 72. 130
21 39. 55. 108. 130. 131
22 f. 107
24 39
6, 1 ff. 64. 66
13 66
16 94. 95

Epheser

c. 3—5 59. 98
4, 1 ff. 107
17 94
20 ff. 94—96
21 67. 99. 101
23 59
24 102
28 59
30 55. 59
5, 3 ff. 54. 112
3 59. 74
5 39. 55. 79. 108. 130
5, 22 f. 107
6, 1 ff. 107
12 157

Philipper

4, 8 f. 94. 96. 101. 102

Kolosser

1, 13 108
c. 2. 3 59. 98. 170
2, 6 94—96. 99
7 94—96
8—23 38. 98. 100
8 102
11 55. 59
12 55
27 10
3, 5 ff. 53. 54. 112
5 59. 74. 79. 130
6 55. 108
8 59
9 59
12 59. 107
18 ff. 107
4, 1 107
11 108

I Thessalonicher

2, 12 108
4, 1 ff. 54. 55. 61. 67. 93. 95. 96. 98
1 f. 99
3 74
4 99. 100
4, 6 108. 131
8 100
5, 2 96

II Thessalonicher

1, 5 108
2, 15 93. 95. 96. 98. 100
3, 6 93. 95—99
7 97

I Timotheus

1, 9 f. 54. 74. 94. 95. 112
4, 1 102
3 38. 162
6 94—96
c. 6 59
6, 3 94. 95
13 94. 95
14 56. 94. 95. 97

Seite

II Timotheus

1, 7 59
2, 21 59. 99
3, 2 ff. 54. 112

Titus

1, 1 102
14 38
2, 1 94. 95
10 94. 95. 99
c. 3 59

I Petri

1, 15—2, 25 55. 56
22 102
2, 1 54. 112
11 74
15 ff. 55. 64
3, 1 ff. 107
8 107
21 55
4, 3 54. 72. 113
15 75

II Petri

2, 2 98. 102
3 57
9 ff. 54. 113
10 98
13 99
14 99
18 99
20 99
21 94—98. 102
3, 2 95—99. 102. 106

I Johannis

1, 6 102
2, 4 102
6 57
7 95—97
3, 11 95—97
15 54. 55. 57. 76
16 57
18 102

	Seite
3, 24	57
5, 16	143
21	57. 72
II Johannis	
v 4	102
6	95. 97
9	95. 102
10	95
III Johannis	
v 3	102
Hebräer	
6, 1	41
9, 10	38
c. 12. 13	57
12, 1	59
14	55
16	74
13, 4	55. 74. 108
9	38. 105
Jacobi	
1, 21	57
25	57
26	101
27	56. 57
2, 8	39
12	57
3, 13	57
Judae	57
Offenbarung	
2, 14	37. 41. 57. 74
20	37. 41. 57. 74
3, 3	95. 96
6, 10	42
9, 20	113
21	58. 113
17, 3 ff.	58. 113. 128. 129
18, 24	42
21, 8	58. 72. 101. 108. 113
22, 15	54. 58. 72. 113

II. Namen und Sachen.

Achelis, H. 122
Acta Joannis 118
Acta Thomae 45
Actus apost. apocr. 45
Aegypter 154
Aeschines 162
Aeschylos 42
Aethiopica, Versio 15. 16
αἷμα = Mord 42. 74. 76. 78
Aleatoribus, de s. Pseudocyprian
ἀλήθεια im sittlichen Sinne 101. 102
Alexander Halensis 160
Alexander Severus 134
Alexandrien 164
Alfred the Great 140
Allioli 27
Altercatio Simonis et Theophili c. 21 118. 136. 142. 143
Ambrosiaster ad Gal. 2, 2 15. 43. 77. 150. 166. 168
Anastasius qu. 15 121. 138. 141
Apocalypsis Baruch s. Baruch
Apocalypsis Pauli s. Paulus
Apostelgeschichte, Textproblem 17. 18
Apostels, Canons of the 140
Apostolorum, Doctrina 124
Apusalena, Inscriptio 133
Arachin, Tractat 127
Aristides, Apol. 15 13. 117. 135. 147
Aristoteles 133
Armachanus, Liber 16
Arnobius 25
Athanasius interpol. 9. 10. 163
Athenaeus 24
Athenagoras c. 26 155
Augsburgische Confession 170
Augustin (s. auch Pseudoaugustin)
de civ. dei 7,33 156
enarr. in ps. 57 137
„ „ „ 118 137
c. Faustum 32 14. 23. 149. 165
de fid. et oper. 19 146
ep. ad Hieron. 82 12
ep. ad Public. 154 28
(speculum ad Act. 21, 25) 12. 43. 78. 146. 149. 150. 167
Ausonius 134

Babylonier 154
Barnabas
19, 4. 5 75
20 115
20, 2 75
Barnes 33
Baruch, apocalypsis 128
c. 4 118

Seite
c. 8 118
c. 13 118
gr. = slav. 4,8 124
Baur 2. 20. 36
Beda 8
Beichte der Juden 124
Belser 18
Belsheim 166
Bengel 9. 14. 77
Bentley 20
Berger 17
Bernays 34
Beza 152
Bibel, erste deutsche 17
Bible de Rosas 9
Bickell 139
Birt 85
Blaß 18. 86
Bleda 28
Blondel 36
Blut = Mord s. αἷμα
Blutgenuß der Dämonen 153—160
— bei den Juden 26. 27
Böckenhoff 36. 148. 151. 156. 158
Bonifacii ammonitio 123. 140
Bonnet 118
Bonwetsch 9. 152
Bousset 155
Buddha, Lasterkatalog 124
Bülffinger 132
Bugge 33
Bunsen 7. 8. 138

Caerularius 34
Canisius 141
Canones Hippolyti 122. 123
Canon Muratori 19
Canons, eccl. of the apostles 140. 142
Caspari 16. 123. 139. 140
Cassiodor 167
Ceremonialgesetz 47. 48. 69—72
Chanania ben Gamaliel 26
Chantepie de la Saussaye 154
Chase 18
Chollin, Tractat 25. 30. 31. 127. 128
Chrysostomus
9, 28 7
280 8
387 8
hom. 27 23
33 50
Clédat 17
Clemen 18
Clemens Alex. 22
paed. 2, 1 155. 157. 158
2, 7 8. 148
3, 3 158
protrept. 25
strom. 2, 5 66. 67
2, 23 136
4, 15 8. 148
7, 12 119. 127. 128
Clemens Rom.
30, 1 115
35, 5 115
Clemens de virg. s. Pseudoclemens
Clementinen s. Homiliae, Recognitiones
Codices NT graeci
Athous Lawra 184 10. 11. 15. 16. 78. 152. 153. 166
Cantabrigiensis 10. 11. 12. 17. 19. 50. 77. 78. 86—92. 152
Stephani α 16. 86
β 15. 16. 86
γ 15. 16. 86
Thom. Heracl. 16
minusc. 15 10
27 16
29 16
32 16
36 10
42 16
57 16
69 16
105 16
106 16
137 16. 86
604 (700) 45
vgl. auch den textkrit. Apparat auf S. 7. 8
Confucius 132. 133
Constitutiones apost.
I, 1 138. 142
III, 7 156
III, 15 138. 142
VI, 12 7. 8. 110
VII, 1 138. 141. 142
VII, 18 121. 122
VII, 20 122
Coppieters 18
Corssen 18. 144
Cotelier 34
Coupletus 132
Credner 17
la Croze 14. 152
Cureton 49
Cyprian (s. auch Pseudocyprian)
Test. III, 119 13. 43
de idol. vanit. 6 156
Cyrillus Alex. 8. 156
Cyrillus Hieros. 9. 163

Dämonen 153—160
Demosthenes 42
Deutsche Bibel, erste 17

Seite
Deutsche Bibelübersetzung (Freiberg) 17
Διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος 122. 139. 140
Didascalia (nach Bunsen)
I, 1 138. 141
III, 15 138. 141
VI, 12 7. 8. 110
Διδαχή 50. 103—110
I, 2 108. 135. 141
I, 4 108
II, 1 109
II, 2 75
III, 1—6 108. 109. 114
III, 4 79
IV, 10 109
IV, 13 109
IV, 14 109
V, 1. 2 109. 114. 115
V, 2 75
VI, 2 67
VI, 3 37. 109. 147
XI, 10 102
v. Dobschütz 18. 40. 51. 73. 110. 124
Doctrina Apostolorum 124. 140. 141
Doctrina Severini Episc. 139
Dräsecke 18

Ebioniten 105
εἰδωλόθυτα 21—23. 35—37. 60. 72. 73. 153—158
εἰδωλολατρεία 43. 78. 126
ἐπάναγκες 54. 55
Ephraem Syrus comm. in ep. Pauli 136
ev. conc. exp. 6 49
opp. I, 149C 66
Epiphanius
p. 124 8
p. 490 121
p. 892 8
ἐπιτομὴ τῆς τῶν ἁγίων ἀποστ. παραδ. 139
Ernst 18
Ersticktes s. πνικτόν
Essener 155
Eucherius, appendix 14. 150. 165
Eusebius
dem. ev. I, 3,42 51. 152
II, 8,13 152
h. e. III, 33, 3 121
V, 1 148
adv. Porphyr. 15
praep. ev. VIII, 7 134

Fabricius, cod. apocr. NT 45
Feine 47. 67. 110. 130. 131
Fulgentius Rusp. 15. 77
Funk, X. 119. 133

Gaster 128. 134
Gaudentius 9. 163. 166
Geffcken 125
Gemara Bab. 25
Gesetz der Sparsamkeit bei Lukas 85. 163. 164
Gibson 8
Giffert, Mc 40
Gigas librorum s. Versiones
Götzenopfer s. εἰδωλόθυτον
Götzenopferfleisch s. εἰδωλόθυτον
Goldene Regel s. Regel
v. d. Goltz 10. 11. 15. 166
Gräfe 18
Gregor Nyss. 45
Griechen 154
Grimm 2. 40. 74
Grotius 31
Guilelmus Paris. 160

Hamburger 31. 32
Harnack 18. 19. 21. 40. 68. 85. 110. 120. 130. 151
Harris 17. 18. 128. 139. 144
Hartung 64
Haußleiter 18
Haustafel 107
Heidegger 31
Hennecke 13. 117. 135
Henoch 15, 11 156
slav. 10, 4 124
Hermas
Mand. VIII, 3.4.5 116. 130
Sim. VI, 5, 5.6 116
IX, 15, 3 116
Herodot 130
Herp 141. 142
Hierocles 133
Hieronymus 74
ep. 89 ad August. 105. 106
in Gal. 5, 2 8. 14. 166
in Matth. III, 21 137
Hilgenfeld 18. 19. 33. 86. 139. 169
Hillel 134
Hippolyti canones 122. 123
Holtzmann, H. 2. 18. 82. 85. 145

Seite
Homiliae Clem.
1, 18 120
2, 6 137
7, 4 162
7, 8 28. 162
9, 10 156
11, 15 73. 156
11, 27 120
17, 16 120
18, 3 49
Hug 17

Iames 119
Inder, Opfercult der 161
Ioannis acta 118
Jochanan 127
Josephus 75
Irenaeus 11. 151. 152
Isai ben Akiba 74. 75
Isocrates 133
Jülicher 18
Jüngst 18
Justin
Apol. I, 13 155
II, 2. 117
II, 5 117.155
Tryph. 13 75. 126
34 37
35 147
93 79. 117. 126. 135.
95 117. 142
114 118. 126
(orat. ad gent. 5) 117

Κανόνες ἐκκλ. s. *Διαταγαί*
Keim 2. 81
Κλήμεντος διαταγαί s. *Διαταγαί*
Koran 28

Lactantius
inst. 2 156
3 137
Seite
Lactantius
inst. 4. 5 156
40 137
de Lagarde 17
Lampidius 134
Lasterkataloge 48. 107. 110—132
Libanius 133
Liber Armachanus 16
Liber Pelagiani 16. 17
Liturgy of Constantinople 46
Lucian 156
Lukas, Gesetz der Sparsamkeit 85. 163. 164
Luther 76. 125. 142
Lyon 17. 148. 151. 152
Lysias 133
Lysis Pyth. 124

Macarius 121
Maimonides 25
Manichaei 45
Martin v. Bracara 139
Maximus Confessor 45
Mecaenas 133
Mechilta, Tractat 74. 75. 79
Methodius Olymp. 9. 163
Mill 17. 167. 169
Minäer 105
Minucius Felix 155
Mittelalterl. Rede an Getaufte 123. 124. 140
Montanisten 119. 144
Mord s. *αἷμα*
Moriskos 28
Morticinum 28
Moufang 141
Muratori, Canon 19

Naphthali s. Testamentum
Seite
Nathan s. Pirke
Nazaräer 105
נבלה 28. 29. 31
Neander 20
νεκρίμαῖον 28
νεκρομαντία 154
Nestle 7. 8. 18. 86
Nicolaus de Lyra 141
Noachische Gebote 31—33

Odyssee 133
Oecumenius 7
Oldenberg 161
Omophagii 25
Origenes 22. 164
Verschiedenheit der Texte 159
I, 763 8
II, 837 9
IV, 655 8
c. Celsum III, 29 156
IV, 32. 92 156
VII 156
VIII, 29 f. 23. 159
VIII, 36 156
Hexapla 41
adh. ad mart. 45 156
Ovid 133

Pacian 14. 43. 76. 146
Paul V. 28
Pauli apocalypsis 118
Pausanias 42
Pelagiani liber 16. 17
Petrus Antioch. 34
Pez 123. 139. 140
φέρεσθαι = gehen 41. 42
Philes 34
Philippi Mac. ep. 133
Philo ap. Euseb. 134
Pirke Aboth: Nathan 128. 134
Pirminus 122. 139. 142

Seite
Pistis Sophia 120
Pitra 139
Plato 42
Platt 15. 16
Plinius 121. 126
πνικτόν 23—35. 68. 158—163. 165. 166. 169
Polycarp
ad Phil. 2, 2 117
5, 2 102
πορνεία 20. 21. 68. 73. 74. 79. 145
Porphyrius 15. 156
Possidius 167
Praefocatum s. πνικτόν
Preuschen 127. 144. 159
Pseudoaugustin serm. 265 137
Pseudoclemens de virg. I, 8 119. 120. 131
Pseudocyprian de aleat. 5 120. 130.
Pseudoeucherius s. Eucherius
Pseudoignatius ad Ant. 11 14. 121. 127

Rabanus Maurus 76
Rabba (Genesis) 31
Rackham 18
Ramsay 18
Recognitiones Clem.
IV, 5 81
IV, 36 121. 160
VIII, 56 137
Regel, goldene 48. 49. 76. 77. 132—143. 163
Reinesius 24
Resch, A. 17. 66. 85. 101. 110. 128. 130. 131
Riggenbach 152
de Rossi 138

Seite
Ruben, Tractat 79
Rüegg 85

Saalschütz 154
Sahidica s. Versiones
Salvianus 137
Samuel ben David 79
Sanhedrin, Tractat 25. 127
Sapientia Sal. 128
Schabbath 79. 134
Schabbiith 127
Schöttgen 24
Schürer 31. 32. 69
Schwab 161
Seeberg, A. 93. 98. 103. 106—108. 110. 127. 132
Seeberg 13. 117
Selden 24. 31
Seneca 133
Severini Episc. doctrina 139
Sextius, sententiae 139
Simonis et Theoph. altercatio 118. 136. 142. 143
Simon, Richard 17. 167. 168
Simplicius 133
Sixtus Empiricus 25
Smith, T. 18
v. Soden 110. 130
Sommer 22. 24. 29. 30. 32. 33. 106. 128. 169
Sota, Tractat 79
Speculum s. Augustin
Speiseobservanzen 21—38. 147—151. 165
Spencer 29. 33
Steitz 78
Stephanus Gob. 156
Stephani R. codices 15. 16. 86
Storr 85
Strabo 160. 161. 164

Seite
Strack 134
Sturm 110
Sünden, 9 fremde 125
4 rufende 125
6 in den heil.Geist 125
Suffocatum s. πνικτόν
Syrer Curetons 49

Talmud 25. 27. 30
s. auch die einzelnen Tractate
Taylor 128
Tertullian 19. 152
apolog. 9 23. 28. 148
de cult. fem. 2 156
de idol. 24 14
de ieiun. 4. 15 148
adv. Marc. 4, 9 119. 144. 145
4, 16 136. 142
de coron. 10 149
de monog. 5 148
de praescr.haer.6 47
33 148
de pud. 1 74. 143. 144
2 143
3 144
4 145
12 13. 14. 43. 75. 77. 78. 127. 144. 145
18 143. 144
19 119. 143. 144
de spect. 10 156
13 148
Testamenta XII patr. 118. 119. 128. 134
Testamentum Naphthali 128. 134. 141

Seite
Textproblem der Apostelgeschichte 17. 18
Theodoret 8
Theophilus ad Autol. I, 2 117. 118
II, 34 13. 117. 135
comm. in ev. I, 31 135
II, 4 135. 136
Theophili et Simonis altercatio 118. 136. 142. 143
θηριάλωτον 28—30
θνησιμαῖον 28—30
Tholuck 134
Thomae, Acta 45
Thomas Heracl. 16. 86
Tischendorf 10
Todsünden 75. 78. 119. 125. 143—147
טרפה 28. 29
Tugendkatalog 107

Übersetzungen s. Versiones

Versiones NTi
aethiopica 15. 16
der Anglonormannen 17
arabica 8
der Catalanen 17
deutsche 17
latinae
cod. Amiatinus 8. 9
Bambergensis 8—10
Bible de Rosas 9
Fuldensis 8—10
Gigas libr. 12. 13. 166. 167
Irenaei 17. 18. 152
Karolinus 9
Monachensis 16
Parisiensis 9. 16
(Perpinianus) 16
Sangallensis 9. 10
Sarisberiensis 9
Theodulfianus 8. 9
Ulmensis 10
Vallicellanus 8. 9
Wernigerode 16
der Provençalen 17
sahidica prior 14. 152
— ed. Woide-Ford 12. 15. 16
der Waldenser 17
s. auch den textkritischen Apparat auf S. 7. 8
Viae duae 139
Vigilius Thaps. 10
Virginitate, de s. Pseudoclemens

Wagenmann 36
Weber 31
Weiß, B. 18. 55. 66
Weizsäcker 1. 2. 40. 93. 98
Wendt 18. 103
Wernle 93. 110
Wetstein 133
Wetzer und Welte 27
White 9
Wiener, Rabbiner 26. 27
Wieseler 83
Woide et Ford 12. 15. 16

Zahn 13. 18. 64. 117. 135. 145
Zeller 30. 73
v. Zezschwitz 142
Zöckler 18. 132
Zohar 154.

Druck von August Pries in Leipzig.

DER VORWURF DES ATHEISMUS

IN DEN

DREI ERSTEN JAHRHUNDERTEN

VON

ADOLF HARNACK

DAS MARTYRIUM

DES

HEILIGEN ABO VON TIFLIS

VON

KARL SCHULTZE

DIE FRAU

IM

RÖMISCHEN CHRISTENPROCESS

EIN BEITRAG ZUR VERFOLGUNGSGESCHICHTE

DER CHRISTLICHEN KIRCHE IM RÖMISCHEN STAAT

VON

FRIEDRICH AUGAR

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG

1905

E. E. C.

Druck von August Pries in Leipzig.

DER VORWURF DES ATHEISMUS

IN DEN

DREI ERSTEN JAHRHUNDERTEN

VON

ADOLF HARNACK

DAS MARTYRIUM

DES

HEILIGEN ABO VON TIFLIS

VON

KARL SCHULTZE

DIE FRAU

IM

RÖMISCHEN CHRISTENPROCESS

EIN BEITRAG ZUR VERFOLGUNGSGESCHICHTE

DER CHRISTLICHEN KIRCHE IM RÖMISCHEN STAAT

VON

FRIEDRICH AUGAR

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1905

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON
OSCAR v. GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE XIII. BAND 4. HEFT

Druck von August Pries in Leipzig.

DER VORWURF DES ATHEISMUS

IN DEN

DREI ERSTEN JAHRHUNDERTEN

VON

ADOLF HARNACK

8.9.1

Ich habe in der mir zugänglichen Literatur keine Untersuchung über die Verwendung der Begriffe ἄθεος, ἀθεότης im christlichen Sprachgebrauch und in den Kämpfen zwischen Christen und Heiden in den drei ersten Jahrhunderten gefunden. Überall werden sie natürlich von den Forschern gestreift (s. auch meine Missionsgeschichte S. 197f 350f etc.); aber weder gibt es eine Zusammenstellung der Quellenstellen, noch eine gründliche Betrachtung der wichtigsten unter ihnen. Vorausgesetzt sind im folgenden die bekannte Abhandlung von Mommsen (Histor. Zeitschr. 64. Bd. N. F. 28. Bd. 3. Heft): »Der Religionsfrevel nach römischem Recht« sowie desselben »Römisches Strafrecht« (1899) S. 569ff., und erinnert sei an die Tatsache, daß die Griechen und Römer die Juden u. a. auch als ἄθεοι bezeichnet haben (s. z. B. Apollonius Molon bei Josephus, c. Apion. II, 14, der da sagt, die Juden seien die unfähigsten unter den Barbaren, ἄθεοι, μισάνθρωποι. Ἄθεοι bezeichnet hier wohl dasselbe, was Plinius, Hist. nat. XIII, 4, 46 meint: »gens contumelia numinum insignis«, vgl. Aristides, Orat. 46: οἱ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ δυσσεβεῖς; Tacitus, Hist. V, 5; Juvenal XIV, 100 etc.[1].

(1) Paulus nennt den früheren Zustand der jetzt bekehrten Heiden ἀθεότης.

Paulus, Ephes. 2, 12: ὑμεῖς τὰ ἔθνη ... ἦτε τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς Χριστοῦ, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ. Es ist die einzige Stelle, an welcher

1) Das Urteil Mommsens (Strafrecht S. 575): »Nicht die Juden, wohl aber die Christen gelten den Heiden als Gottesleugner, ἄθεοι«, scheint mir nicht ganz zutreffend und steht auch in einem gewissen Widerspruch zu dem von ihm S. 573ff Ausgeführten. Richtig ist, daß die Juden strafrechtlich nicht als ἄθεοι behandelt wurden, aber der Abfall zum Judentum war unter Umständen Kapitalverbrechen, d. h. Sacrilegium.

das Wort im NT vorkommt (auch bei den LXX fehlt es)[1]. Nicht im Sinne eines Vorwurfs ist es hier gemeint, sondern der Apostel braucht es, um den Tiefstand der Armut in dem früheren Zustande zu beschreiben: sie standen in der Welt — d. h. inmitten der bösen Welt[2]; die Worte sind nicht überflüssig — ohne Hoffnung und ohne Gott (Vulgata: »sine deo«). Durch das »*ἐλπίδα μὴ ἔχοντες*« bekommt das »*ἄθεοι*« einen bestimmten Sinn. Es ist die Steigerung der Hoffnungslosigkeit[3] und muß daher hier verstanden werden: »euch fehlte die Gemeinschaft mit Gott, ohne die der Mensch in der Welt hilflos ist«. Indirect ist damit gesagt, daß die Götter, die sie vorher besaßen, keine Götter sind und daher keinen Halt und Trost gewähren konnten[4]. Diese Stelle im Epheserbrief — sie wird bereits von Clemens Alexandrinus (s. dort) citiert — hat gewiß viel dazu beigetragen, daß die Christen das Heidentum als *ἀθεότης*, die Heiden als *ἄθεοι* bezeichnet haben.

---

1) Doch Hosea 4, 15 (Symmachus) findet sich *οἶκος ἀθεΐας* für einen heidnischen Tempel. Dieses Wort ist m. W. selten (doch s. unten).

2) Schwerlich nur: »inmitten der profanen Menschheit«.

3) Es bedeutet also hier nicht, was es auch bedeuten könnte, nämlich »ruchlos« (s. Clemens Alex., Quis dives 25: *ὑπὸ ἐπιθυμιῶν ἀθέων*) oder »Gott nicht kennend«. Als solche, die Gott nicht kennen, bezeichnet der Apostel I Thess. 4, 5 und Gal. 4, 8 die Heiden (*τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν — τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς*). Er hätte auch hier *ἄθεοι* sagen können, aber es wäre dann nicht scharf hervorgetreten, in welchem Sinne er das Wort meint.

4) Unsere Erklärung wird durch die des Theodor von Mopsvestia bestätigt; er schreibt in seinem Commentar (Swete I p. 149): »nulla erit vobis ad deum communio neque habebatis bonas aliquas spes ... quid ergo?« Chrysostomus (Hom. 4 T. XI p. 33) begnügt sich, zu *ἄθεοι* zu bemerken: *καίτοι θεοὺς προσεκύνουν, ἀλλ' οὐκ ἦσαν· οὐ γάρ ἐστί τι εἴδωλον.* — Der ganze Abschnitt, in welchem der Vers steht (2, 11—22), ist dadurch ausgezeichnet, daß in ihm die religiöse Sprache Israels und die politisch-religiöse Sprache Kleinasiens verbunden erscheint. Man beachte namentlich v. 14: »*αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν*«. Dieser Ausdruck läßt sich sowohl auf die messianische Dogmatik der Juden, als auf die Sprache der Verehrung des Augustus zurückführen. Von hier aus fällt auf *ἄθεοι* noch ein besonderes Licht. Diejenigen, welche den Epheserbrief dem Apostel Paulus absprechen und einige Jahrzehnte herabrücken, können vermuten, daß der Ausdruck bereits auf das Urteil der Heiden, die Christen seien *ἄθεοι*, Rücksicht nimmt und von hier aus zu erklären ist. Notwendig ist diese Annahme nicht.

(2) Die Christen nennen die Heiden ἄθεοι, die heidnischen Lehren ἀθεότης.

Ignatius rühmt in seinem Briefe an die Traller (c. 3) ihren Bischof und beschließt das Lob mit den Worten: ὃν λογίζομαι καὶ τοὺς ἀθέους ἐντρέπεσθαι. »Ἄθεοι« muß also bereits eine generelle und verständliche Bezeichnung der Heiden gewesen sein[1].

Polykarp (Martyr. c. 9) soll auf Befehl des Richters die Verwünschung über die Christen aussprechen: αἶρε τοὺς ἀθέους (s. u.). Er spricht sie in der Tat aus, gibt ihr aber den entgegengesetzten Sinn: die Heiden sind die ἄθεοι, die verschwinden sollen. Seine Rede wäre unverständlich gewesen, wenn die Christen damals die Heiden nicht ἄθεοι genannt hätten.

Clemens Alex. (Protrept. 2, 23) schreibt nach der Schilderung der unzüchtigen Mysterien: Ταῦτα τῶν ἀθέων τὰ μυστήρια· ἀθέους δὲ εἰκότως ἀποκαλῶ τούτους, οἳ τὸν μὲν ὄντως ὄντα θεὸν ἠγνοήκασιν, παιδίον δὲ ὑπὸ Τιτάνων διασπώμενον καὶ γύναιον πενθοῦν καὶ μόρια ἄρρητα ὡς ἀληθῶς ὑπ' αἰσχύνης ἀναισχύντως σέβουσιν, διττῇ ἐνεσχημένοι τῇ ἀθεότητι, προτέρᾳ μέν, καθ' ἣν ἀγνοοῦσι τὸν θεόν, τὸν ὄντως ὄντα μὴ γνωρίζοντες θεόν, ἑτέρᾳ δὲ καὶ δευτέρᾳ ⟨δὴ⟩ ταύτῃ ⟨τῇ⟩ πλάνῃ τοὺς οὐκ ὄντας ὡς ὄντας νομίζοντες καὶ θεοὺς τούτους ὀνομάζοντες τοὺς οὐκ ὄντως ὄντας, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ὄντας, μόνου δὲ τοῦ ὀνόματος τετυχηκότας[2]. διὰ τοῦτό τοι καὶ ὁ ἀπόστολος διελέγχει ἡμᾶς (folgt Ephes. 2, 12). Hier ist also eine förmliche Definition von (ἄθεοι und) ἀθεότης in christlichem Sinne gegeben, und der ganze Götzendienst samt der Mythologie fällt unter diesen Begriff[3]. Demgemäß hat Clemens auch (Paedag. III,

1) Die gewöhnliche Bezeichnung der »Heiden« war (nach den LXX) τὰ ἔθνη, aber auch οἱ ἔξω kommt nicht selten vor und stammt ebenfalls aus dem Sprachgebrauch des Judentums (s. z. B. Josephus, Antiq. XV, 19, 2); s. zu οἱ ἔξω (ἔξωθεν) I Kor. 5, 12. 13; I Thess. 4, 12; Kol. 4, 5; I Tim. 3, 7. Die Gläubigen sind οἱ ἔσω (I Kor. 5, 12).

2) S. zu dieser zweiten Bedeutung von ἀθεότης Philo, Leg. ad Gaium 25: Αἰγυπτιακὴ ἀθεότης.

3) Ganz consequent hat daher auch Clemens (l. c. 2, 24) die griechischen Philosophen, welche die Götter leugneten, gegen den Vorwurf des Atheismus in Schutz genommen: θαυμάζειν ἔπεισί μοι ὅτῳ τρόπῳ Εὐήμερον τὸν Ἀκραγαντῖνον καὶ Νικάτορα τὸν Κύπριον καὶ Διαγόραν καὶ Ἵππωνα τὸν Μηλίῳ τόν τε Κυρηναῖον ἐπὶ τοίτοις ἐκεῖνον καί τινας ἄλλους

11, 80) die Nicht-Christen, unter denen die Christen leben, einfach als *οἱ ἄθεοι* bezeichnet. Er sagt dort, daß viele Christen Sonntags zur Kirche kommen und das Wort Gottes hören, sobald sie aber die Kirche verlassen haben (*ἔξωθεν*), sich weltlichen Vergnügungen *μετὰ τῶν ἀθέων* hingeben. Die Bezeichnung muß also eine geläufige gewesen sein. Ebenso ruft er (Protrept. 4, 58) aus: *οἶμοι τῆς ἀθεότητος*! nach Schilderung der anstößigen Mythen; aber auch von der stoischen Lehre, daß die *ἀρετὴ* der Menschen und der Gottheit dieselbe sei, kann er sagen, das sei *πάνυ ἀθέως* geredet. Ganz wie unser »gottlos« »Gottlosigkeit« wird hier und sonst (nicht nur bei den Christen, sondern auch schon längst im Sprachgebrauch ihrer Gegner) die Bedeutung des Wortes eine moralische, ohne dabei die ursprüngliche ganz einzubüßen. So nennt Clemens (Paedag. II, 10, 86) die in Röm. 1, 26f geschilderten Heiden »*ἄθεοι*«, und Athenagoras sagt (de resurr. 20), der Gipfel der *ἀθεότης* sei die Meinung, daß mit diesem Leben Alles aus sei.

Es ist ganz im Sinne des Clemens, wenn Origenes mit Vorliebe den paradoxen Ausdruck »*ἡ πολύθεος ἀθεότης*« oder »*ἡ ἄθεος πολυθεότης*« braucht; s. exhort. ad mart. 32: wir sind von Jesus überzeugt worden, zu verlassen *τὰ εἴδωλα καὶ τὴν πολύθεον ἀθεότητα*; c. 5: es stellen uns nach *οἱ προφάσει τοῦ εἶναι πολύθεοι ὄντες ἄθεοι*; c. Cels. I, 1: *οἱ νόμοι τῶν ἐθνῶν, οἱ περὶ ἀγαλμάτων καὶ τῆς ἀθέου πολυθεότητος*, III, 73: Paulus nennt im Korintherbrief »*σοφούς*« *πάντας τοὺς δοκοῦντας προβεβηκέναι μὲν ἐν μαθήμασιν, ἀποπεπτωκότας δὲ εἰς τὴν ἄθεον πολυθεότητα*. Von Origenes hat vielleicht der Verfasser des Martyriums des Ignatius (Act. Rom.) c. 8 den Begriff übernommen; er läßt den Ignatius sprechen: *ἡ καθ' ὑμᾶς διδασκαλία τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἄθεος πολυθεΐα*. Die Zusammenstellung von Hellenismus und Atheismus interessiert hier noch besonders; sie ist ein Zeichen einer späteren (wenn auch noch vorkonstantinischen) Zeit, vgl. dazu Clemens, Homil. XV, 4: *τὰ Ἑλλήνων καὶ*

συχνούς, σωφρόνως βεβιωκότας καὶ καθεωρακότας ὀξύτερόν που τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων τὴν ἀμφὶ τοὺς θεοὺς τούτους πλάνην, ἀθέους ἐπικεκλήκασιν, εἰ καὶ τὴν ἀλήθειαν αὐτὴν μὴ νενοηκότας, ἀλλὰ τὴν πλάνην γε ὑπωπτευκότας; ὅπερ οὐ σμικρὸν εἰς ἀλήθειαν φρονήσεως ζώπυρον ἀναφύεται ὀκέρμα .... Ἀκρότητες ἀμαθίας ἀθεότης καὶ δεισιδαιμονία, ὧν ἐκτὸς μένειν σπουδαστέον.

ἄθεα δόγματα. Bei Origenes sehen wir endlich noch, daß ihm die Leugnung der göttlichen Vorsehung im besonderen Sinn ἀθεότης ist, s. de orat. 5, 1: οἱ πάντῃ ἄθεοι καὶ τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ ἀρνούμενοι καὶ οἱ μέχρις ὀνόματος τιθέντες θεόν, τὴν πρόνοιαν δὲ αὐτοῦ ἀποστεροῦντες, und dazu c. Cels. VIII, 38: οἱ πάντῃ ἄθεοι καὶ τὴν πρόνοιαν ἀνελόντες[1].

(3) Die kirchlichen Christen nennen die Häretiker ἄθεοι.

In demselben Schreiben, in welchem uns das Wort ἄθεοι als Bezeichnung der Heiden seitens der Christen zuerst entgegentritt, nennt Ignatius (ad Trall. 10) auch die Häretiker mit diesem Namen. Er schreibt: Εἰ δέ, ὥσπερ τινὲς ἄθεοι ὄντες, τουτέστιν ἄπιστοι, λέγουσιν, τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτὸν (scil. Χριστόν) ... ἐγὼ τί δέδεμαι, τί δὲ καὶ εὔχομαι θηριομαχῆσαι; δωρεὰν οὖν ἀποθνήσκω. Die Doketen also, welche nur ein Scheinleiden Christi zulassen, sind nach Ignatius »ἄθεοι«. Aber er weiß wohl, daß diese Bezeichnung noch ungebräuchlich und daher nicht sofort verständlich ist. Daher erklärt er sie durch »ἄπιστοι«. Die Erklärung ist freilich nur wenig verständlicher als das zu Erklärende, denn »ἄπιστοι« war auch in der Regel eine Bezeichnung, welche die Christen den Heiden gaben. Hier aber ist der besondere Unglaube an den Χριστὸς ἐν σαρκί gemeint. Der Name »ἄθεοι« ist, wie das Folgende zeigt, von Ignatius nicht nur deshalb gewählt, um die Häretiker tief herabzusetzen, sondern diese sind in seinen Augen ἄθεοι, weil sie durch ihre Lehre vom Scheinleiden Christi den Trost im Tode nehmen: ihre Lehre hat denselben Effect, welchen die ἀθεότης hat.

Daß die Häretiker und ihre Lehren nicht nur ἀσεβεῖς, ἄνομοι usw., sondern auch ἄθεοι sind[2], haben die Ketzerbestreiter von Justin ab öfters gesagt (aber terminus technicus für sie ist

1) Auch hierbei hat er Philo und Justin als Vorläufer, s. Justin, Apol. I, 28: εἰ δέ τις ἀπιστεῖ μέλειν τούτων [scil. τῶν ἀνθρώπων] τῷ θεῷ, .. μὴ εἶναι αὐτὸν ... ὁμολογήσει.

2) Ἀδικία und ἀθεότης zusammengestellt bei Justin, Dial. 47. Die Zusammenstellung von ἀσέβεια und ἀθεότης ist häufig und geht wohl auf das griechische Strafrecht zurück (s. u.). Beide Worte werden auch geradezu vertauscht, s. Clemens Alex., Protrept. 8, 81: σὺ τὸν μὲν θεὸν οὐ νοεῖς ... πῶς οὐκ ἀσεβεῖς;

die Bezeichnung »Atheisten« in der Kirche nicht geworden), s. z. B. Justin, Dial. 35: die Häretiker, welche Blasphemien gegen den Schöpfergott aussprechen und lehren, sind ἄθεοι καὶ ἀσεβεῖς καὶ ἄδικοι καὶ ἄνομοι; c. 82: πολλοὶ [Häretiker] ἄθεα καὶ βλάσφημα καὶ ἄδικα ἐν ὀνόματι Χριστοῦ παραχαράσσοντες ἐδίδαξαν[1], Origenes, c. Cels. II, 3: αἱρέσεις ἄθεοι καὶ τῷ Ἰησοῦ πάντῃ ἀλλότριαι; de orat. 29, 10: die Häretiker kommen durch ihre Schriftauslegung zu ἄθεα καὶ ἀσεβῆ δόγματα; de orat. 24, 5: Tatian, ἀθέως νοῶν, lehrt, daß Gott im Dunklen gewohnt habe usw. Da die Kirchenlehrer sehr bald und stets die Häretiker als schlimmer wie die Heiden beurteilt haben[2], sofern diese doch hin und her der natürlichen Gotteserkenntnis folgen, so kann man sich nicht wundern, daß sie die Bezeichnung »atheistische Lehren« »Atheisten« auch hier nicht scheuten. Es ist vor allem die »blasphemia creatoris« gewesen, welche die Kirche wie ἀθεότης empfand; denn den Schöpfer schmähen heißt seine Gottheit leugnen; der Schöpfer ist aber der wahre und einzige Gott[3].

(4) Die Griechen und Römer nennen die Christen ἄθεοι.

Es gab in der Kaiserzeit ein »crimen laesae Romanae religionis« (Tertull., Apol. 24), welches auch »crimen laesae divinitatis« (c. 27), »irreligiositatis« (c. 24) und »sacrilegium« (c. 10) von Tertullian genannt wird. Dasselbe fiel unter die Majestätsverbrechen; doch unterscheidet es Tertullian im Apologeticus von dem crimen maiestatis (der »majestas imperatorum«) im engeren und schwereren Sinn (s. c. 28: »ventum est ad secundum

1) In den Acta Pauli (Brief des Paulus an die Korinther v. 37) heißt es: »Wer den Kanon überschreitet, den er durch die seligen Propheten und das h. Evangelium empfangen hat, mit dem ist das Feuer et cum iis qui sic praecurrunt.« Dazu bieten der eine Lateiner und Ephraem den Zusatz (vielleicht ist es sogar der ursprüngliche Text): »qui sine deo sunt homines«. Im Griechischen hat hier jedenfalls ἄθεοι gestanden, und somit sind auch hier die Häretiker als ἄθεοι bezeichnet.

2) S. z. B. Tertull., de carne 15: »merito ethnici talia, sed merito et haeretici: num quid enim inter illos distat, nisi quod ethnici non credendo credunt, at haeretici credendo non credunt?«

3) S. Iren. III, 25, 3: »Marcion . . . interimit deum«. — Ganz eigentümlich ist der Gebrauch von ἀθεότης bei Epiphanius haer. 72, 7; er sagt, Marcell lehre die ἀθεότης Jesu Christi, d. h. er leugne seine wesenhafte Gottheit.

titulum laesae augustioris maiestatis«; c. 28: »secundus titulus maiestatis«). Umgekehrt kann auch dieses Verbrechen als »secundum sacrilegium« bezeichnet werden (c. 35)[1]. Die Griechen nannten das crimen laesae religionis »ἀθεότης«, das crimen maiestatis im engeren Sinn »ἀσέβεια«[2]. In den lateinischen Sprachgebrauch ist m. W. vor der Zeit des Arnobius und Lactantius das Wort ἀθεότης (ἄθεος) nicht eingedrungen[3]. Daher findet es sich auch bei den Juristen nicht; Tertullian braucht neben »sacrilegus«, »sacrilegium« die Worte »irreligiosus«, »impius« oder Umschreibungen wie »deos destruere« (c. 15)[4].

---

1) Das Schwanken im Sprachgebrauch weist auf den gemeinsamen Ursprung der beiden Verbrechen zurück. Aber auch in der Schrift Ad Scapulam hat sie Tertullian getrennt (c. 2: »nos quos sacrilegos existimatis ... sic et circa maiestatem imperatoris infamamur«). Im Martyr. Symphoriani dagegen heißt es (c. 6 p. 127 edid. Ruinart, Ratisb. 1859): »Symphorianus publici criminis reus, qui diis nostris sacrificare detrectans maiestatis sacrilegium perpetravit, sacris etiam altaribus irrogavit iniurias, gladio ultore feriatur«. Cyprian ist nicht als Majestätsverbrecher im engeren Sinn, sondern als »sacrilegus« — also wegen ἀθεότης — hingerichtet worden; s. Acta Cypr. 4: »diu sacrilega mente vixisti et plurimos nefariae tibi conspirationis homines adgregasti et inimicum te diis Romanis et religionibus sacris constituisti«. Indessen ist es mir sehr zweifelhaft, ob der Richter im Proceßverfahren regelmäßig einen Unterschied zwischen sacrilegium (als crimen laesae Romanae religionis) und maiestas gemacht hat. In praxi fielen die beiden Vergehen für die Beurteilung des Richters wohl zusammen. Unter den christlichen Apologeten unterscheidet nur Tertullian sie; augenscheinlich verstärkte die Unterscheidung die Verteidigung.

2) S. Mommsen, Religionsfrevel S. 396.

3) Das griechische Wort braucht Cicero in seiner Schrift De natura deorum.

4) Rufin hat in seiner Übersetzung des Edicts des Pius (h. e. IV, 13) »ἄθεος« durch »impius et sine deo« wiedergegeben. — Eine gute Umschreibung des Begriffs ἀθεότης findet sich bei Apulejus (Metam. IX, 14), wo er eine Frau charakterisiert, die zum Monotheismus übergetreten war: »tunc spretis atque calcatis divinis numinibus in vicem spretae religionis mentita sacrilega praesumptione dei quem praedicaret unicum, confictis observationibus vanis, fallens omnes homines etc« — Mommsen (Strafrecht S. 575) schreibt: »Daß das den Literaten der griechischen Philosophenschulen [nur diesen? nicht auch dem griechischen Strafrecht?] entlehnte Hetzwort »ἄθεος« auf den Christenglauben ebensowenig anwendbar ist wie auf den jüdischen, haben die römischen Rechtsgelehrten nicht verkannt. Im Strafrecht ist von der Verdrehung der Götterleugner in Gottes-

Die theoretische Verleugnung der Staatsreligion, wenn man von einer solchen überhaupt sprechen kann, begründete noch nicht das crimen laesae religionis; erst durch die Unterlassung der pflichtmäßigen Beobachtung der religiösen Kultübungen machte man sich strafbar (Cypr. Mart.: »imperatores praeceperunt eos qui Romanam religionem non colunt debere Romanas caeremonias recognoscere«)[1]. Die Pflichtmäßigkeit war je nach Stand, Amt und Beruf, Situation und Umständen eine verschiedene. Indessen wird man festzuhalten haben — aus Tertullians Behandlung der Sache folgt das unverkennbar —, daß dem crimen laesae religionis, wie allen Beleidigungsdelikten, von einzelnen Richtern ein sehr weiter Spielraum gegeben werden konnte. Der theoretische Verleugner der Staatsreligion konnte leicht der Verletzung der dii populi Romani überführt werden und war daher den Gerichten gegenüber in einer nicht ungefährlichen Lage. »Deos non colitis« — der Vorwurf der Heiden gegen die Christen (Tertull., Apol. 10ff.) — ist nicht die harmlose Constatierung einer rechtlich indifferenten Tatsache, sondern die Unterlage einer gefährlichen Anklage. Hierbei ist es ganz irrelevant, ob der, welcher die Staatsgötter beleidigt, theoretischer Atheist ist oder andere Gottheiten verehrt. Der Vorwurf, den die Griechen als ἀθεότης bezeichnen, bezieht sich immer af die Impietät gegen die Staatsgötter und ist mit dem »deos non colere« der Römer identisch. Diese haben für den theoretischen Atheismus überhaupt gar kein Wort, augenscheinlich weil die Sache sie nicht interessierte[2].

---

leugner keine Spur zu finden«. Aber das römische Strafrecht hat es doch mit »Gottesleugnern« überhaupt nicht zu tun, sondern lediglich mit Götterleugnern. Gottesleugnung ist erst ein Verbrechen, wenn sie Götterleugnung zur Folge hat.

1) Vgl. dazu das sachlich damit identische Wort bei Josephus, c. Apion. II, 6, 1: »Quomodo, si sunt cives, eosdem deos, quos Alexandrini, non colunt?« — Indem man die römischen Götter ablehnte, war man »hostis publicus« und hörte auf, Römer zu sein, s. Tertull., Apol. 24: »nec Romani habemur, qui non Romanorum deum colimus«; Lactant., Mort. 11.

2) Um das Jahr 200 war indessen die Empfindung für das Recht des Individuums auf diesem Gebiete so weit vorgeschritten, daß die Losung »Gottesglaube und Religion sind Privatsache« hin und her laut wurde. Tertullian hat sie aufgenommen — gewiß nicht mit allen ihren Consequenzen, auch nicht ganz aufrichtig. S. Apolog. 28 [und schon vorher] und Ad Scapul. 2: »non religionis est cogere religionem«.

Diesem Zustande entsprach, trotz allem Freisinn, die Empfindungsweise der »Gesellschaft«. Die Götter zu verleugnen oder durch Nichtachtung zu beleidigen, galt als unanständig und frech. »Atheist« zu sein, war keine Empfehlung, wenn man auch über die Witze der Literaten, welche die Götter verspotteten, lachte und den Scharfsinn der Philosophen pries, welche die alten Göttergeschichten auflösten. Selbst wollte man doch nicht sein wie der berüchtigte Atheist Diagoras — man erkennt das aus der Art, wie die Christen ihn den Heiden gegenüber anführen, s. Athenag., Suppl. 4; Minucius 8, 2; Lactant., de ira dei 9; Euseb., Praepar. XIV, 16, 1 —; es war kein Ehrenname, wenn man die Serer als ἄθεοι bezeichnete (s. Celsus bei Orig. VII, 62—64), und dem theoretischen und wirklichen Atheismus gegenüber fühlte man schwere Beklemmungen. Die Haltung des Celsus gibt einen guten Maßstab dafür, wie weit ein gebildeter Römer in einer für das große Publikum bestimmten Schrift gehen durfte. Den Eindruck, Atheist zu sein, durfte er durchaus nicht erwecken, und Origenes (III, 22) hat wahrscheinlich das richtige getroffen, wenn er sagt, Celsus habe sich über die »Götter« Herakles, Äskulap und Dionysius wohl deshalb zweideutig ausgesprochen, um nicht, wenn er ihre Vergottung leugne, als ἄθεος zu erscheinen. Die Zeit war keineswegs noch allen Göttergeschichten gegenüber so freisinnig, wie einige Schriftsteller sie erscheinen lassen, und die Ordnungen der Gesellschaft legten außerdem noch den Gebildeten und den Patrioten inbezug auf die dii populi Romani manchen Zwang auf.

Diese Verhältnisse des öffentlichen Rechts und der Sitte muß man ins Auge fassen, wenn man bestimmen will, was der Vorwurf des Atheismus, den die Heiden öffentlich gegen die Christen erhoben, bedeutet hat. Er war eine gefährliche Drohung und unter Umständen eine förmliche Anklage; er bedeutete zugleich eine Ausstoßung aus der guten Gesellschaft; keinesfalls war er als bloße Charakteristik gemeint. Das erkennt man auch aus der Zusammenstellung mit anderen Verbrechen, die gleichzeitig den Christen schuld gegeben wurden.

Für uns taucht der Vorwurf gegen die Christen in genereller und fester Form zuerst um das Jahr 150 auf[1]. Justin ist in

1) Vorher lesen wir, daß am Ende der Regierung des Domitian dem

seiner Apologie (I c. 6. 13) beflissen, ihn von seinen Glaubensgenossen abzuwehren: ἔνθεν καὶ ἄθεοι κεκλήμεθα, aber wir sind es nicht; denn wir verehren den Vater des Alls und den Sohn und das Heer der Engel und den heiligen Geist. Diese Verteidigung war auf die philosophischen Kaiser berechnet[1]. Die Menge, die den Vorwurf erhob, dachte an die Beleidigung und Leugnung der Staatsgötter. Aber Justin kümmert sich um diese Menge nicht, ja er räumt ihr bereitwillig ein: ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν ἄθεοι εἶναι. Er läßt sich also in diesem Sinne den Vorwurf der ἀθεότης gefallen: wir Christen sind, gemessen an eurer Religion, Atheisten[2].

Konsul T. Flavius Clemens und seiner Gemahlin Domitilla, Ἐπηνέχθη ἔγκλημα ἀθεότητος, ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν (Cassius Dio LXVII, 14). Also schon damals fanden viele Atheismus-Processe gegen Christen statt (daß diese hier gemeint sind, ist auch nach Mommsen, Strafrecht S. 572 wahrscheinlich; auch LII, 36 wird an sie zu denken sein, wo die Beseitigung der ἄθεοι wie der γόητες als Regentenpflicht bezeichnet wird). Indessen zeigt das bekannte Verhalten des Plinius, daß noch Unsicherheiten herrschten.

1) Schon vorher hatte er (c. 4) ausgeführt, daß manche Philosophen wirklich den Atheismus gelehrt hätten (ἀθεότητα ἐδίδαξαν), ohne dafür bestraft worden zu sein, und daß dagegen die Christen (c. 5), obgleich sie solche gottlose Dinge (ἄθεα ταῦτα) nicht lehren, ohne Recht und Gerechtigkeit verurteilt werden. Es geht ihnen, fügt er hinzu, wie dem Sokrates, der unter der Anklage, neue Gottheiten einzuführen, »ὡς ἄθεος καὶ ἀσεβής« getötet worden sei.

2) Aus dem Edict des Antoninus Pius an den asiatischen Landtag (Euseb., h. e. IV, 13, s. meine Untersuchung in den Texten u. Unters. Bd. 13 Heft 4) geht hervor, daß der Landtag die Christen als „ἄθεοι" verklagt und beantragt hatte, daß sie aufgesucht und der Sacralproceß gegen sie angestrengt werde. Der Kaiser erteilt ihm eine halbironische Antwort; er sagt ihm erstlich „deorum iniurias diis curae" und hält ihm sodann vor, daß sein Treiben die Christen in ihrer götterfeindlichen Haltung nur bestärken müsse (οὓς εἰς ταραχὴν ἐμβάλλετε βεβαιοῦντες τὴν γνώμην αὐτῶν, ἥνπερ ἔχουσιν [scil. περὶ θεῶν], ὡς ἀθέων κατηγοροῦντες). Auch wenn das Schreiben unecht sein sollte, beweist es dafür, daß die Christen als ἄθεοι angeklagt worden sind. Vgl. übrigens die ebenfalls ironische Antwort des Pius an die Epheser, als sie sich über die Smyrnäer beklagt hatten, weil diese der Stadt Ephesus in einer öffentlichen Urkunde die ihr zukommenden Titel vorenthalten hatten (Waddington, Chronol. de la vie du rhéteur Aristide p. 51). Auch in dem unechten Schreiben des Marc Aurel an den Senat werden die Christen „ἄθεοι" genannt: εἰκὸς οὖν ἐστιν, οὓς ὑπολαμβάνομεν ἀθέους εἶναι, ὅτι θεὸν ἔχουσιν αὐτόματον

Wenn einige Jahre später Athenagoras (Suppl. 3, cf. 4. 30) sagt, den Christen würden drei Vorwürfe gemacht, nämlich Atheismus, thyesteische Mahlzeiten und ödipodeische Laster, so erkennt man aus dieser Zusammenstellung, wie furchtbar die Anklage auf Atheismus gewesen sein muß. Es bezieht sich auch mit auf diese, wenn A. fortfährt: *εἰ μὲν ἀληθῆ ταῦτα, μηδενὸς γένους φείσησθε, ἐπεξέλθετε δὲ τοῖς ἀδικήμασι, σὺν γυναιξὶ καὶ παισὶ προρρίζους ἡμᾶς ἀποκτείνατε, εἴ γε τις Χριστιανῶν ζῇ δίκην θηρίων* (die doch, fährt A. fort, die erkennen, welche ihnen Gutes getan haben). Positiv begegnet er der Anklage wie Justin, indem er darauf hinweist, daß die Christen Gott den Schöpfer usw. anerkennen; mit Recht hätten die Athener den Diagoras unter die Anklage der *ἀθεότης* gestellt, aber mit einem solchen Manne hätten die Christen nichts zu tun. Das freimütige Bekenntnis des Justin: Wir sind Atheisten inbezug auf eure Götter, hat A. nicht wiederholt.

Daß auf griechischem Boden bereits in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts die Bezeichnung »*ἄθεοι*« für die Christen eine ganz geläufige, ja technische gewesen sein muß, erkennt man auch aus dem Martyrium des Polykarp (c. 3): *ἐκ τούτου οὖν πᾶν τὸ πλῆθος* [in Smyrna], *θαυμάσαν τὴν γενναιότητα τοῦ θεοφιλοῦς καὶ θεοσεβοῦς γένους τῶν Χριστιανῶν ἐπεβόησεν· »Αἶρε τοὺς ἀθέους· ζητείσθω Πολύκαρπος«*, und auch der Richter mutet dem Polykarp zu, er solle die Christen verfluchen mit der Verwünschungsformel (c. 9): *Αἶρε τοὺς ἀθέους*. Jedermann wußte, wer unter den *ἄθεοι* gemeint war. Aus der Zusammenstellung von *ἄθεοι* und *Χριστιανοί* bei Alexander von Abun. (Lucian 25) folgt ebenfalls, daß die Christen damals (bald nach 180) als eine bestimmte Species unter den Atheisten galten: *ἐκφέρει* [*ὁ Ἀλέξανδρος*] *φόβητρόν τι ἐπ' αὐτούς, λέγων ἀθέων ἐμπεπλῆσθαι καὶ Χριστιανῶν τὸν Πόντον, οἳ περὶ αὐτοῦ τολμῶσι τὰ κάκιστα βλασφημεῖν, οὓς ἐκέλευε λίθοις ἐλαύνειν, εἴ γε ἐθέλουσιν ἱλέων ἔχειν τὸν θεόν*, cf. c. 38: *καὶ ἐν μὲν τῇ πρώτῃ* [*ἡμέρα*] *πρόρρησις ἦν ὥσπερ Ἀθήνησι τοιαύτη· εἴ τις ἄθεος ἢ Χριστιανὸς ἢ Ἐπικούρειος ἥκει κατάσκοπος τῶν ὀργίων, φευγέτω .... καὶ ὁ μὲν ἡγεῖτο λέγων· Ἔξω Χρι-*

ἐν τῇ συνειδήσει τετειχισμένον. Das ist natürlich von einem Christen geschrieben.

στιανούς, τὸ δὲ πλῆθος ἅπαν ἐπεφθέγγετο· Ἔξω Ἐπικουρείους.

Auch durch Clemens wird uns bestätigt, daß die Christen »ἄθεοι« gescholten wurden. Μάτην ἀθέους ἀποκαλοῦντες, schreibt er Strom. VII, 1, 1, ⟨τοὺς⟩ τὸν τῷ ὄντι θεὸν ἐγνωκότας, und Strom. VII, 1, 4 sagt er: ὁ τοίνυν θεὸν πεπεισμένος εἶναι παντοκράτορα καὶ τὰ θεῖα μυστήρια παρὰ τοῦ μονογενοῦς παιδὸς αὐτοῦ ἐκμαθών, πῶς οὗτος ἄθεος; ἄθεος μὲν γὰρ ὁ μὴ νομίζων εἶναι θεόν, δεισιδαίμων δὲ ὁ δεδιὼς τὰ δαιμόνια, ὁ πάντα θειάζων καὶ ξύλον καὶ λίθον. Für den Religionsphilosophen und Alexandriner kommen die Staatsgötter und die mythologischen Götter in der eigentlichen Gottesfrage überhaupt nicht mehr inbetracht. Sie hat es nur mit der Existenz oder Nichtexistenz τοῦ τῷ ὄντι θεοῦ zu tun. Das ist der höchste Fortschritt in der Religionsgeschichte, den jene Periode bezeichnet. Von hier aus ergibt sich das Recht jeder Partei, die andere ἄθεος zu nennen, aber nur Justin besaß die geistige Freiheit, den Mut und den Humor, sich selbst und seine Freunde offen als ἄθεοι zu bekennen — ἄθεοι inbezug auf die Götter der Gegner. Auch in späterer Zeit und bis heute haben nur wenige diese Freiheit nachzuahmen gewagt, wenn sie Atheisten gescholten wurden. Sie bestrebten sich vielmehr eifrig, nachzuweisen, daß sie keine Atheisten seien, obgleich sie es doch, gemessen an dem herrschenden Glauben, in der Regel waren. Aber an dem Wort haftete nun einmal auch ein moralischer Makel und — die Vorstellung eines Verbrechens: es ist begreiflich, daß man beides ablehnen wollte.

Im Laufe des 3. Jahrhunderts scheint der Vorwurf gegen die Christen, sie seien Atheisten, im Morgenlande bereits stark zurückgetreten zu sein. Einerseits hatten die Staatsgötter bei dem allgemeinen Verfall an Kredit verloren, andererseits ließ es der Eindruck, den die Kirche mit ihren Priestern, Opfern und reichen Gottesdienst machte, nicht mehr recht zu, ihre Gläubigen Gottesleugner zu schelten. Wie sich ein Religionsproceß gegen Christen unter Valerian abgespielt hat, dafür besitzen wir eine authentische Urkunde in der Kirchengeschichte des Eusebius (VII, 11)[1].

1) Den Christen wird vom Richter insinuiert, sie sollen sich ἐπὶ τὸ κατὰ φύσιν τρέπεσθαι καὶ θεοὺς τοὺς σώζοντας τὴν βασιλείαν προσκυνεῖν,

Im Abendlande sind bis zum Ende des 3. Jahrhunderts die Christen nicht »Atheisten« genannt worden und die Anklage lautete nicht auf »Atheismus«, weil der Begriff fehlte (s. ob.). In der Sache aber hat Tertullian nicht anders gestritten als Justin und Athenagoras. Auch er weist gegenüber dem Vorwurf »deos non colitis« nach, daß die Christen den wahren Gott, den Logos usw. erkennen und anbeten und daß die Staatsgötter keine Götter seien. Bei Minucius Felix einmal (8, 2), bei Lactantius zweimal findet sich das Wort »atheus« (Epitome 63 [68] und de ira 9), aber nicht für Christen, sondern für heidnische atheistische Philosophen. Arnobius aber zeigt uns, daß das Wort damals im Abendlande — im Morgenlande verschwand es als Vorwurf in derselben Zeit — auch auf die Christen angewandt wurde und neben die alten Bezeichnungen »impius«, »irreligiosus«, »sacrilegus« getreten war. Es war also in die lateinische Sprache nun eingedrungen. »Quantumlibet«, schreibt er III, 28, »nos impios, inreligiosos vocatis aut atheos, nunquam fidem facietis esse amorum deos, esse bellorum, esse qui discordias conserant etc.«, cf. VI, 27: »in hac enim consuestis parte invidias nobis tumultuosissimas concitare, appellare nos atheos etc.«, I, 29: »ut convicio utamur vestro, infausti et athei nuncupamur«[1], V, 30: »audere vos dicere quemquam ex iis atheum, inreligiosum, sacrilegum qui deos esse omnino aut negent aut dubitent aut qui eos homines fuisse contendant .... cum si verum fiat atque habeatur examen, nullos quam vos magis huiusmodi par sit appellationibus nuncupari, qui sub specie cultionis plus in eos ingeratis maledictionum et criminum etc.«

Am 27. Februar 380 erschien folgendes Gesetz der Kaiser Gratian, Valentinian und Theodosius (Theodos. Codex XVI, 2, 25,

---

ἐπιλαθέσθαι δὲ τῶν παρὰ φύσιν. Sie erwidern darauf: οὐ πάντες πάντας προσκυνοῦσι θεούς, ἀλλ' ἕκαστοι τινάς, οὓς νομίζουσιν, demgemäß verehrten sie ihrerseits den einen Schöpfergott, der auch den Kaisern das Reich verliehen habe. Der Richter: τίς ὑμᾶς κωλύει καὶ τοῦτον, εἴπερ ἐστὶν θεός, μετὰ τῶν κατὰ φύσιν θεῶν προσκυνεῖν; θεοὺς γὰρ σέβειν ἐκέλευσθητε, καὶ θεοὺς οὓς πάντες ἴσασιν. Die Christen: »wir verehren keinen anderen«. Man sieht, wie sehr der Richter dem christlichen Standpunkt entgegenkommt. Von Atheismus ist nicht die Rede.

1) Bei Tertullian (Apol. 2) heißt es: »Homicidae vel sacrilegi vel incesti vel publici hostes, ut de nostris elogiis loquar«.

ed. Mommsen p. 843): »Qui divinae legis sanctitatem aut nesciendo confundant aut neglegendo violant et offendunt, sacrilegium (= ἀθεότης) committunt«. Bereits in einem Gesetz des Kaisers Konstantin (l. c. XVI, 8, 7 p. 888) waren im Vergleich mit den christlichen Versammlungen die jüdischen »sacrilegae« genannt worden; aber das war nur beiläufig geschehen. Erst jenes Gesetz vom J. 380 hat die nichtchristlichen Religionen unter die ἀθεότης gestellt. (In einem Gesetz Justinians vom J. 527 — Cod. I, 5, 12, 3 — wird der Manichäismus geradezu als eine Species des Atheismus bezeichnet: ὁ ἀθεΐα αὕτηρ). Eine wirkliche und generelle Durchführung dieser Anklage war freilich unmöglich; aber die Bestimmung genügte, um in Zukunft jedem Ausbruch des katholischen Fanatismus eine gesetzliche Grundlage zu gewähren. Die Beklagten waren zu Klägern geworden.

DAS MARTYRIUM

DES

HEILIGEN ABO VON TIFLIS

VON

K. SCHULTZE

Im folgenden lege ich eine von Herrn Prof. Harnack angeregte, unter Leitung des Herrn Dschawachoff aus Tiflis gearbeitete Übersetzung eines georgischen Martyriums vor[1]. Der Text steht in einem Tifliser Neudrucke: z'mida moz'ame abo t'p'ileli (der heilige Zeuge Abo von Tiflis) Tiflis 1899. Wenn die Übersetzung Härten zeigt, so liegt das daran, daß ich bei meinen geringen georgischen Sprachkenntnissen mich dem Texte möglichst wortgetreu anschließen mußte. Die gegebene Einleitung kann bei der Unzugänglichkeit und teilweise Mangelhaftigkeit der Hilfsmittel keine Ansprüche auf durchgängige Zuverlässigkeit erheben; ich hätte sie deshalb am liebsten weggelassen, wenn ich nicht geglaubt hätte, das Bild etwas abrunden zu müssen. Die Quellen sind nur hier und da angegeben, doch will ich bemerken, daß die auf die georgische Geschichte bezüglichen Daten der Regierungsjahre der Könige aus Listen stammen, die Taqaischwili einer Ausgabe des Lebens der Nino angehängt hat (aχali wariant'i z'm. ninos z'χowrebisa gamoz'emuli redak't'orobit' t'aqaišwilisa. Tiflis 1891).

Herrn Prof. Harnack und meinem Lehrer, Herrn Dschawachoff, spreche ich für ihre freundliche Unterstützung meinen herzlichsten Dank aus.

1) Vgl. auch Sitz.-Ber. der Berl. Akad. XXXVIII: Das Martyrium des heiligen Eustatius von Mzchetha, von Dschawachoff, Berlin 1901, und XXXIX: Ein in georgischer Sprache überliefertes Apokryphon des Joseph von Arimathia, von Adolf Harnack, Berlin 1901.

K. Schultze.

Einleitung.

Kharthli, bewohnt von den Kharthwelern, ist das heutige russische Gouvernement Tiflis; die uns seit jeher geläufige Bezeichnung ist Georgien (Georgier), russ. Grusien (Grusier, grusisch). (Vgl. Schuchardts Anzeige von Dirrs Gramm. in Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgenl. Wien 1904). Ich habe die einheimischen Bezeichnungen Kharthli und Kharthweler überall gelassen, obwohl wir heute unter Kharthweler die Gesamtheit einer Anzahl kleinerer Stämme verstehen, von denen die Georgier selbst einer sind neben den Lasen, Mingreliern, Swanethen, Chewsuren, Pschawen, Tuschen, Imerethiern, Guriern[1]. Doch ist auch heute noch der einheimische Name für Georgien im engern Sinne Kharthli.

Soweit uns bekannt ist, haben die Kaukasusländer keine große geschichtliche Rolle gespielt, steten Angriffen von außen ausgesetzt und von Fehden im Innern zerrissen, sind sie besonders für die Perser, Araber und Byzantiner ein Streitobjekt gewesen.

König Rew Marthali (186—213) behauptete sich mit armenischer Hilfe. Unter ihm wurde das Christentum bekannt, doch drang es erst unter Mirian (265—342) durch. Mirian war ein Herrscher aus einem Zweige der auch in Persien auf dem Throne sitzenden Chosrudynastie, trat aber selbst, obwohl Persien dem Feuerdienst huldigte, 318[2] zum Christentum über; und auch in Georgien erhielt sich der Feuerdienst hier und da noch bis 600. Es wird berichtet, daß er durch eine kappadokische Gefangene, Nino, bekehrt wurde, doch ist soviel sicher, daß durch Vermitte-

1) Siehe Sievers, Asien, Leipzig-Wien 1904. Dort findet man die Schreibung Karthli, Imeretier, Swaneten; doch sind k und t hier Aspiraten und würden am richtigsten mit k' und t' bezeichnet, wie es auch neuerdings in den Umschriften geschieht.

2) Nach Іосселіани, краткая исторія грузинской церкви. С.-П. 1843.

lung des byzantinischen Hofes der antiochenische Patriarch Eustathius nach Kharthli geschickt wurde und die kharthwelische Tochterkirche der antiochenischen Metropole angliederte. Damit erhielt der byzantinische Hof zugleich auch größeren politischen Einfluß, und Bakur[1], Mirians Enkel und Nachfolger, der sich als eifriger Verbreiter des Christentums erwies, hatte schon vor der Einführung der neuen Lehre in Kharthli am Hofe in Byzanz gelebt.

In der Tat traten auch Verwickelungen ein, als unter Schahpur II. (309—380) von Persien blutige Christenverfolgungen stattfanden, die in Armenien ebenso blutige Verfolgungen der unter Schahpur einflußreichen Manichäer zur Folge hatten. Der angesichts einer drohenden Hunnengefahr zu stande gekommene Friede zwischen Persien und Ostrom dauerte nicht lange, neue Christenverfolgungen führten zum Kriege (Theodosius II. 408—450 und Varahran 417—438). Die Kharthweler nahmen für Ostrom Partei und schlugen die Perser im Kaukasus. 422 bestimmte ein Friede Duldung für Christen und Manichäer, die Byzantiner hatten für Kaukasusbefestigungen gegen die Hunnen Jahrgelder zu zahlen.

In dieser Zeit scheint Kharthli sich, dank der Rivalität zwischen Ostrom und den von der Höhe ihrer Macht herabsinkenden Persern, entfaltet zu haben, es erlebte eine kurze Blütezeit unter Wachthang Gurgaslani (446—499); unter ihm wurde Tiflis 455 erbaut, und Tiflis wurde jetzt auch der Sitz des Katholikos, der bis dahin in Mzcheth saß.

Im Anfang des 6. Jahrh. brachen neue harte Kämpfe zwischen Persien und Ostrom aus[2], zugleich wurde den Persern das neugegründete Türkenreich im Norden des Oxus gefährlich und Ostrom bekam freie Hand im Kaukasus, die Chosrudynastie in Kharthli wurde beseitigt, die Guramiden seit 575 waren von Byzanz abhängig.

Die Perserherrschaft wurde dann völlig vernichtet durch den Sieg der Araber bei Kâdisîja (636, Omar I. 634—644), und für den Kaukasus begann aufs neue eine böse Zeit durch das Vordringen der Araber in ganz Kleinasien bis Konstantinopel, das

1) Bakur II. nennt ihn die sog. k'art'lis mok'z'ewa, Bahkar I. heißt er nach der georg. Chronik (k'art'lis z'χowreba).

2) Vgl. das erwähnte Martyrium des Eustatius.

um 670 wiederholt von ihnen bestürmt wurde. Möglich, daß in diesen Kämpfen zwischen Ostrom und Islam Kharthli eine kurze Ruhepause hatte, im Jahre 707 aber besetzten die Araber Tiflis.

Freilich ließen die Araber überall die einheimische Verfassung bestehen, nur hatten die Unterworfenen Steuern zu zahlen; allerdings werden die Kaukasusländer in den arabischen Steuerlisten nicht aufgeführt, doch ist das kein Beweis, daß sie steuerfrei waren (vgl. Kremer, Kulturgesch. d. Orients S. 311).

Um das Bekehrungswerk des Islam zu fördern, hatte schon Omar I. (634—644) strengen Befehl gegeben, die zum Islam übergetretenen Fremden ganz auf gleichen Fuß mit den Moslimen zu stellen. Sie sollten dieselben Pflichten, aber auch dieselben Rechte haben, sollten sogar für sich einen eigenen Stamm bilden dürfen und nach denselben Grundsätzen, wie die Araber, mit Jahresdotationen bedacht werden. Diese Bestimmungen haben häufig, der Vorteile wegen, einen Übertritt zum Islam herbeigeführt.

Ob die kharthwelische Kirche von den Arabern viel zu leiden hatte, ist wohl nicht ohne weiteres anzunehmen, denn nach Muhammeds Bestimmungen sollte mit den Völkern friedlich unterhandelt werden, die im Besitz der Offenbarung, die also «Schriftbesitzer» waren. Als solche erkennt der Koran Christen und Juden (auch Parsen und Manichäer späterhin) an. Daß der Schreiber des vorliegenden Martyriums den Druck, der von seiten der Araber auf den Christen lastete, so stark betont, ist allerdings dadurch gerechtfertigt, daß die Araber die Ausbreitung des Christentums durch Mission hemmten und ihnen allerlei äußerliche Beschränkungen auferlegten.

Für den äußeren Verkehr zwischen Moslimen und Andersgläubigen galt ja für beide Teile die Pflicht völliger Duldung. Doch waren die Andersgläubigen gehalten, den Islam und den Propheten zu achten und nichts gegen die muhammedanische Regierung zu unternehmen, und hatten sich durch besondere Kleidung auch äußerlich als Nichtmoslimen kenntlich zu machen. Andererseits war den Moslimen verboten, Andersgläubige zu beschimpfen oder zu mißhandeln. Übertritt zum Islam war natürlich gestattet, das größte religiöse Verbrechen dagegen der Abfall vom Islam, und hierbei wurde kein Unterschied gemacht, ob der Betreffende zu einer staatlich anerkannten Religion (wie Christen-

tum, Judentum, Parsismus) oder einer nicht anerkannten abfiel. Die Strafe hierfür war ein für allemal der Tod, wenn der Verbrecher bis zuletzt bei seinem «Irrtum» und «sinnlosen Entschluß» blieb (Abo, S. 28 u. 29). Ein Rücktritt konnte noch im letzten Augenblick retten. So (Abo, S. 39) ist im Text von einem die Rede, der zum Islam übergetreten war, dann zum Christentum zurückging, als Apostat behandelt wurde und aus Furcht vor dem Tode das Christentum zum zweiten Male aufgab. Übrigens scheinen (nach Abo, S. 29f) die Gefängnisse in Tiflis ziemlich vollgesessen zu haben, besonders wegen religiöser Vergehen, (S. 29 «Märtyrer» u. «Zeugen»).

Die Aburteilung religiöser Missetäter gehörte vor den Richter (kâdi) als den Stellvertreter des Khalifen hinsichtlich des Kultus, für strafrechtliche Fälle war der Statthalter oder auch der Kâdi zuständig, die Aufsicht über den Kultus hatte jedenfalls der Kâdi allein und war in dieser Hinsicht vom Statthalter als oberstem Verwaltungsbeamten unabhängig.

In die Zeit der Araberherrschaft fällt das für die kharthwelische Kirche wichtigste Ereignis: die Erhebung zur selbständigen, nicht mehr von Antiochia abhängigen Nationalkirche um 750, und zwar eben wegen der Araberherrschaft, denn die Katholikos von Kharthli mußten der Einsegnung halber nach Antiochia reisen, was während der Streifereien der Araber durch Kleinasien lange Zeit nicht möglich war, so daß sie die Erlaubnis erhielten, den Katholikos selbst zu wählen und einzusetzen. Die georgischen Geschichtschreiber setzen die „Autokephalie" der georgischen Kirche um 550 an, und Harnack sagt (Martyr. des Eustat.), daß die georg. Kirche sich schon früh durch die Anerkennung der chalcedonischen Formel von der Mutterkirche emancipiert habe. Doch scheint die völlige Loslösung sich erst um 750 vollzogen zu haben; ein georg. Bericht eines Mönchs Ephrem, der sich an griechische Quellen hält, stellt fest, daß die Eigenwahl der Katholikos von der Zeit Konstantins Kopronymos (741—775) und des Patriarchen Theophilakt von Antiochia (745—751) her datiere. Und man versuchte georgischerseits späterhin diese Selbständigkeit zu begründen durch die Berichte von der Predigt des Apostels Andreas am Pontus (vgl. Джаваховъ, Проповѣдническая дѣятельность ап. Андрея и св. Нины въ Грузіи 1901), darum heißt es auch S. 11: «durch Christus

Katholikos«. Und deshalb war dies Martyrium Abos wohl auch so wichtig, weil es zeigte, daß die georgische Kirche auch allein Werbekraft besaß; daß Abo Vollblutaraber war, wird besonders betont (S. 21).

Nach den Angaben des Textes fällt dies Martyrium in die Zeit der Abbasidenkhalifen, deren Reihe mit Abdallah-Abu-l-Abbas al Saffâh 750 beginnt, er war einer der grausamsten Khalifen. Ihm folgt sein ihm an Härte nicht nachstehender Bruder Abu Djafar Manßur 754—775, 7. Okt. Die Ommajaden hatten in Damaskus, Abdallah Abu-l-Abbas in Hashimijja, Kufa oder Anbar regiert, Manßur legte 762 das feste Bagdad an, wo sich ein glänzender, üppiger Hof entwickelte. Abo S. 21 heißt es, Fürst Nerse sei von Abdila nach Babylonien berufen und ins Gefängnis geworfen, demselben, der Bagdad erbaut habe. Mit diesem Abdila ist also nicht Abdallah Abu-l-Abbas gemeint, sondern Manßur; hierzu bemerkt auch Brosset, hist. d. l. Géorgie, addit. et éclaircissements, Petersburg 1851, S. 132ff: le khaliphe Abbaside Aboudjaphar-Almansour, que les Arméniens nomment Djaphar Abdala Almansour; die Bezeichnung Abdila ist wohl von den Armeniern übernommen.

Nerse, der Sohn des Kuropalaten Adarnase, heißt im Text ein erismt'awari, was etwa dem russ. Woiwoden entspricht (Tschub. Wörterb. 1840), auch einen militärischen Führer oder höheren Verwaltungsbeamten bezeichnet. Da der Fürst von ganz Kharthli gewöhnlich mep'e (russ. царь) genannt wird, so ist Nerse offenbar ein kleinerer Fürst gewesen, der, ein Fremdenhasser, vielleicht einen Aufstand gegen die Araber ins Werk zu setzen versuchte, so daß die Verdächtigung Nerses beim Khalifen (S. 21) vom arabischen Standpunkt aus keine «Anschuldigung schlechter Männer» war. Nach Manßur (Abdila) wurde sein milder Sohn Almahdi Mohammed (im Text Mahdi genannt) Khalif (775—785); er ließ die Gefängnisse öffnen und sämtliche, von seinem grausamen Vater eingekerkerten Gefangenen außer Mördern und Staatsverbrechern frei. Vielleicht wurde auch Nerse infolge dieser allgemeinen Amnestie frei; er wäre dann, da er 3 Jahre gefangen saß (S. 21), 772 festgesetzt worden.

Doch scheint diese Angabe nicht ganz einwandfrei, wenn man den häufigen Gebrauch der Dreizahl beachtet. Außer dieser Stelle noch:

S. 24 drei Tage und drei Nächte
S. 25 drei Monate
S. 26 drei Jahre hielt er sich in der Stadt .... auf
(S. 30 neun Tage im Gefängnis)
S. 32 dritte Stunde des Tages
S. 33 als sie ihn dreimal mit dem Schwerte schlugen
S. 36 er stand bis zu drei Stunden.

Vgl. auch Eustatius S. 7: Nach drei Jahren wurde Weschan Busmil Statthalter von Georgien.

Jedenfalls aber ist Nerse wohl 775 oder 776 nach Kharthli zurückgekehrt und mit ihm der Araber Abo, der damals 17 bis 18 Jahre alt, also 758 oder 757 geboren war (S. 21). Er geht mit nach Kharthli und wird bald ein heimlicher Anhänger der christlichen Lehre, bis Nerse, wie es scheint, den Arabern wieder verdächtig wird, sich aber mit 300 Bewaffneten flüchtet, und mit ihm Abo. Wann diese Flucht stattfand, läßt sich nicht feststellen, aber da Abo kharthwelisch erlernte und sich soweit mit dem Christentum bekannt machte, daß er über religiöse Fragen disputieren konnte (S. 22), so wird wohl ein Zwischenraum von mehreren Jahren anzunehmen sein; auch ist nicht angegeben, wann sie zurückkehrten, doch muß hier auch eine längere Zeit vergangen sein, da Nerse erst nach Norden zieht und sich dort aufhält, dann sich zu den Abchasen begibt, und die Araber indes seinen Neffen an seiner Stelle mit seinem Fürstentum belehnen (S. 25). S. 24 heißt es, daß zur Zeit ihres Aufenthalts am Pontus die betreffenden Gebiete sich in byzantinischem Besitz befinden, doch wird der Name des oströmischen Kaisers nicht angegeben; es kann Leon IV. (775—780) oder Konstantin IV. Porphyrogennetos (780—87) gemeint sein. Ferner ist S. 25 vom Monat Januar und vom Osterfeste die Rede, so daß sie sich mindestens ein halbes Jahr am Pontus aufgehalten haben müssen, zumal noch Botschaften hin- und hergehen betreffs der Rückkehrerlaubnis für Nerse.

Sie ziehen nach Tiflis zurück, und Abo zeigt sich jetzt offen als Christ (S. 26), wie es heißt, 3 Jahre; ob aber diese Zahl ganz zuverlässig ist, könnte man bezweifeln angesichts des Gebrauchs der Dreizahl (s. o.) und seines in den Augen der Araber todeswürdigsten Verbrechens. Da das Martyrium, wie sich ergeben

wird, wohl auf den 6. Jan. 786 gesetzt werden muß, so hätte die Rückkehr etwa Mitte des Jahres 782 stattgefunden.

Hinsichtlich der Angabe des Todesjahres Abos in Zahlen herrscht Verschiedenheit.

Die S. 27 in Klammern gegebene Zahl 890 n. Chr. steht nicht im Texte (dort fehlt sie ganz), sondern in einer Anmerkung.

6424 nach Erschaffung der Welt hat auch Tschubinoff, Kharthwelische Chrestomathie 2. Aufl. Petersburg 1863, dazu gibt eine Anm. im vorliegenden Text die Zahl 6084, d. h. 915 und 575 n. Chr. (die byzantin. Ära = 5509 Jahre). Die Zahlen also sind unzuverlässig.

Da aber die Angaben über die Khalifen (S. 21) stimmen, so wird man wohl auch den Angaben (S. 27) trauen können, daß Abos Martyrium unter der Regierung Konstantins, Leons Sohn und dem Khalifat des Moses stattfand. Der erste ist Konstantin Porphyrogennetos 780—787, Moses ist Almahdi Mohammeds Sohn Abu Mohammed Musa Alhadi 785—786, der Vater Harun Arraschids (—809). Musa wird officiell erst Khalif nach dem Todestage seines Vaters, 4. Aug. 785; es bleibt also nur 786.

Wann Stephanos Fürst und Samuel Katholikos war, weiß ich nicht anzugeben; da Nerse wohl nur ein kleinerer Fürst war, so auch der an seine Stelle eingesetzte Stephanos; jedenfalls sagt Brosset, hist. d. l. Géorg. I. Petersburg 1849 S. 262 ff: A cette époque régnaient en Géorgie Joané et Djouancher, fils du roi Artchil; diese beiden wären also die eigentlichen Könige gewesen. Wir erhielten somit folgende Daten:

757/58 Abo geboren.

772 Nerse gefangen in Bagdad.

775 Nerse freigelassen.

775/76 Nerse und Abo nach Tiflis.

779/80 Nerse flieht vor den Arabern, Abo begleitet ihn, Stephanos Nerses Nachfolger.

Mitte 782 Rückkehr nach Tiflis.

Mitte 785 Abo angeklagt, befreit, wieder angeklagt. (S. 27 ff)

786 6. Jan. Abo hingerichtet.

Der Tag des Martyriums war nach S. 27 der 6. Januar; daß am Beginn des Textes der 7. Jan. angegeben ist, erklärt sich aus der Absicht des Schreibers, den Anschein zu erwecken, als sei das Martyrium am nächsten Tage schon geschrieben; das ist

natürlich nicht der Fall, da erst ein Briefwechsel zwischen ihm und dem Katholikos stattfand; merkwürdigerweise führt der georgische Kalender Abo unter dem 8. Jan. (Иоселиани, a. a. O. S. 31). Doch scheint die Schrift nicht allzulange nach Abos Tod verfaßt zu sein, da der Katholikos, unter dem Abo enthauptet wird, ebenso heißt, wie der, welcher den Auftrag zur Abfassung der Schrift gibt (S. 11 u. 27). Beide sind wohl derselbe Mann, auch heißt es (S. 12) «in diesen unsern Tagen». Wie sich allerdings sofort die Legende von dem Feuer bilden konnte (S. 36f) oder ob diese etwa später eingeschoben ist, kann ich nicht sagen, da ich über die Handschrift nichts weiß.

Sehr merkwürdig sind die vielen abweichenden Zitate; vielleicht kommen die Abweichungen daher, daß der Schreiber aus dem Gedächtnis zitierte, doch ist zu beachten S. 32 das Zitat Hohelied 1, 3, welches zu vergleichen mir zufällig durch Herrn Dschawachoff möglich war. Zunächst muß das unklar bleiben, wie vieles andere.

Interessant ist die Art der Einteilung des Martyriums; eine noch am Schluß angehängte Liturgie habe ich weggelassen.

---

(3)[1] Der heilige Zeuge Abo von Tiflis.

Den 7. Januar. Martyrium des heiligen Zeugen Christi, Abo, der in der Stadt Tiflis in Kharthli von den Händen der Araber gemartert wurde; abgefaßt von Johannes, dem Sohne Sabanis, auf Befehl Samuels, des durch Christus [erwählten] Katholikos von Kharthli.

[Brief Samuels an Johannes.]

Ich, Samuel, durch Christus Katholikos von Kharthli, grüße dich, Johannes, den Sohn Sabanis [der leiblichen Abstammung nach], den Sohn der heiligen katholischen Kirche im Geist, und unsern Geliebten mit Gebet von dem Herrn. Friede sei auf dir und allen Versammelten deines Hauses von Christus. Wir selbst kennen (4) deine Willigkeit zum Dienste Gottes und deine gott-

1) Die Zahlen bezeichnen die Seiten des georgischen Textes; die in eckige Klammern geschlossenen Worte sind eigene Zusätze.

begnadete Kenntnis der göttlichen Bücher und deinen Eifer in guten Werken.

Du selbst weißt von diesem glückseligen neuen Zeugen Abo, welcher in diesen unsern Tagen als Fürsprecher bei Christus für unser ganzes Land Kharthli gelitten hat. Ich wünsche, daß das Martyrium auch dieses Glückseligen, gleich wie [die Martyrien] der früheren Zeugen Christi aufgeschrieben und in der heiligen katholischen Kirche zur Erinnerung für alle, welche nach uns sein werden, niedergelegt werde.

Deshalb nun schicke ich dir diesen meinen Brief durch die Hände Chsartans[1], meines Priesters; jetzt nimm diesen meinen Brief und mein Gebet und des Kreuzes Zeichen von meinen Händen hin; und mit der Hilfe Gottes, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, mit der Fürbitte der heiligen Gottesmutter und der Apostel und Zeugen beginne die Abfassung vollkommen wahrheitsgemäß, wie es war und wie du selbst weißt, und schreibe das Martyrium des heiligen Zeugen Abo auf, und [wenn es] aufgeschrieben [ist], schicke es uns, damit wir noch mehr Gebet für dich tun. Die Gnade des Herrn sei über dir! Amen.

Lesung [und] Beantwortung [des Briefes] durch Johannes.

Einen immer erwünschten und verehrungswerten Befehl meines gottwürdigen Vorgesetzten und Herrn durch die Hände des Heiligkeit-Freundes, des Priesters Santan, zu erhalten bin ich gewürdigt worden, wofür auch, mit Aufhebung meiner Hände, Dank dargebracht hat meine, des überaus starken und wohltätigen Christus, unseres Gottes, unwürdige Person, der diese meine Niedrigkeit nicht vergessen hat wegen deiner von Gott angenommenen heiligen Gebete.

Und umsomehr lobe und preise ich die Gunst(5) Gottes, der es in das Herz meines Vorgesetzten gepflanzt hat, den Befehl zu einer solchen Aufgabe zu geben, die mir geistig Nutzen und Frucht und leiblich Lob und Freude werden wird für die Ewigkeit und diese Welt.

Was soll ich jetzt eurer Herrlichkeit berichten! Schwer ist mir zweierlei: wenn ich etwa euerm Befehle ungehorsam

1) Der Name dieses Priesters weiter unten als »Santan«, der offenbar derselbe ist.

werde, so ist geschrieben: «Der ungehorsame Sohn soll ins Verderben gegeben werden»[1], und wenn ich mich beeile zu gehorchen, so sagt [die Schrift] darüber:

«Schwächeres, als du [bist], sollst du nicht aufsuchen, und stärkeres, als du [bist], sollst du nicht richten»[2]; deshalb hat mich Furcht und Sorge ergriffen und mein Denken beunruhigt und mein Wissen ist mir entfallen und hat abgenommen. Aber als Bestes habe ich geachtet, selbst gehorsam zu sein dem Befehle meines Herrn, durch den ich wieder gestärkt wurde, und ich habe mich wieder aufgerichtet durch euer freundliches, heiliges Gebet zu Gott und das Zeichen des Kreuzes von eurer Rechten — die immer Gott Opfer darbringt — über mich Unwürdigen, und weil ich von dem Fürsten der Weisen, Salomon, den Ausspruch gelernt habe: «Ahme die Ameise nach, du Fauler, und werde arbeitsam, ihr gleich, wie sie mit größerem Korn [als sie selbst ist] sich eifrig abmüht, bis sie es aufhebt und hinträgt als ihre Nahrung»[3].

Auch ich bin eifrig gewesen, schwereres, als ich [vermag,] zu erheben; und den Wunsch meines Herzens hat der Herr erfüllt. Ich habe das aus meinem unwürdigen Verstande gesammelte wahrhaftige und den Tatsachen entsprechende Martyrium des heiligen Zeugen durch die Gnade und Fürsprache des glückseligen Abo aufgeschrieben und es euch, meinem Herrn geschickt, für welchen ich wiederum flehend bitte — möge der Herr es eurem Herzen wohlgefallen lassen und dem Herzen des ganzen, Christus liebenden, gläubigen Volkes, das es lesen wird, damit auch in Zukunft wieder meine Unwürdigkeit euerer Gebete teilhaftig werde.

(6) Die Leseabschnitte [des Martyriums] des heiligen Abo, 4 Capitel.

1. Cap. Erzählung und Belehrung für die Versammlung der Gottesdiener und Märtyrerfreunde und die Erinnerung an diesen neuen Zeugen.

2. Cap. Die Ankunft des glückseligen Abo in Kharthli und seine Taufe.

3. Cap. Das Martyrium des heiligen Abo.

4. Cap. Das Lob des beneidenswerten heiligen Abo.

1) Deut. 21, 20ff. 2) Wo? 3) Prov. 6, 6, aber ungen

[1. Capitel.]

Euch, die ihr wegen des Gottesdienstes versammelt seid, will ich berichten und euch Märtyrerfreunde belehren und an diesen neuen Zeugen, den heiligen Abo, erinnern.

Geliebte des Vaters und Freunde und Knechte Christi, des Sohnes Gottes und Wohnstätten des heiligen Geistes! Ich sehe euch wie Gottgekannte und Gotteskenner; deshalb auch nenne ich euch Knechte und Freunde Christi.

Knechte deshalb, weil ihr durch sein ehrenvolles Blut erkauft seid; aber Freunde deshalb, weil wir seine Erschaffenen und Geborenen und mit seiner Taufe Getaufte sind. Jetzt bitte ich euch innig, mit Verlangen nach Christus leiht mir von Herzen eure sichtbaren Ohren und umsomehr die geistigen Ohren eurer Seele und eures Verstandes, spitzt die Ohren, diese Worte zu hören, und heißt sie willkommen, weil sie über Christus und diesen glückseligen Zeugen handeln, nehmt sie auf in das Zelt eures Körpers und bereitet ihnen Wohnung!

Denn der Herr will in euren Gliedern wohnen, wie der heilige Apostel Paulus, (7) ein Lehrer der Kirchen, gesagt hat: «Ihr seid der Tempel Gottes und der heilige Geist wohnt in euch»[1]. Und der Herr sagt durch den Propheten: «Ich will kommen und unter euch wohnen»[2], und im heiligen Evangelium sagt er: «Das Reich Gottes ist in den Herzen bei euch»[3]. Deshalb, Geliebte, darf es euch nicht langweilig sein, diese Worte zu hören, damit wir nicht umsonst uns bemühen, ich mit Sprechen, ihr mit Hören! Damit Gott uns insgesamt den Lohn für unsere Mühen gebe! Aber nicht, als ob es mir allein erwünscht wäre, das ersehnte Martyrium dieses heiligen Zeugen zu hören, sondern ihr alle müßt euch mit mir darein vertiefen.

[Wir alle müssen es hören], die wir in dieser verkürzten Zeit, im 7. Zeitalter[4] stehen, über welche Zeit auch der Herr sagt: «Viele werden irren und viele verführen»[5]; und der Apostel Paulus schreibt an Timotheus: «Es wird die Zeit kommen, da sie die Lehre des Lebens nicht an sich nehmen, sondern sich selbst nach eigenem Wunsche eine Lehre mit Ohrenjucken [= nach

1) I Kor. 3, 16, aber *πνεῦμα τοῦ θεοῦ*. 2) Sachar. 2, 14.
3) Luk. 17, 21, aber *ἐντὸς ὑμῶν*. 4) Apokalypt. Anspielung?
5) Vielleicht schwebt dem Schreiber Matth. 24, 4. 5 vor.

der ihnen die Ohren jucken] erwerben und die Ohren von der Wahrheit weg und den Fabeln zuwenden werden»[1]. Was gerade jetzt in dieser Zeit unter uns vollendet wird, denn von uns, die wir in diesem Landstrich sind, haben diese unsere Aufseher, die Herrscher dieser Zeit [d. i. die Araber], die durch die List ihrer Lehre und eigene Gesetzgebung von Christus entfernt sind, durch Grausamkeit und durch die Schlauheit der Nachstellung und Verführung viele verführt und von dem Wege der Gerechtigkeit abgebracht, und haben gesündigt an der Wahrheit des Evangeliums Christi.

Sie haben die in den Zeiten von 500 Jahren und noch früher durch die Gnade der heiligen Taufe (8) gläubig Gewordenen, die Nachkommen der Christen von da ab bis jetzt [vom Glauben] abgebracht, — einige mit Gewalt, einige mit Verleumdung, einige in ihrer Jugend wegen ihres Unverstandes, einige mit Arglist, und[2] wir andern Gläubigen, die wir der Tyrannei unterworfen und durch Dürftigkeit und Armut gebunden sind, unter ihren Tribut wie mit Eisen gepeitscht und gequält, sehr schlimm — ? — magern vor Furcht ab und schwanken wie Schilfrohre vor starken Winden, aber entfernen uns doch durch die Liebe und Furcht Christi, gemäß dem gewöhnlichen Gange des Vaterlandes, mit Geduld in Trübsalen, nicht von dem eingebornen Sohn Gottes. In solcher Zeit hat sich dieser heilige Zeuge tapfer gezeigt, und war doch ursprünglich nicht einer der Unsern, sondern kam, ohne Wissen von unserm Glauben, als Fremder mit fremdem Glauben hierher und lernte Christus, unsern Gott, kennen. Deshalb hat auch heute wieder dies neue Fest und die Versammlung für diesen heiligen und neuen Zeugen die Kirche [dadurch] zu einer Kranzträgerin[3] gemacht und die ganze Versammlung der Christen insgesamt erleuchtet, und alle haben sich [deshalb] an diesem Tage würdig gemacht, überströmenden Dank Christus, unserm wahren Gotte darzubringen.

Denn doppelt[4] ist dies Fest der Offenbarung Gottes geworden und die Gnade Gottes des Vaters durch die Sendung

1) II Tim. 4, 3.

2) Von hier ab ist die Construction nicht ganz klar.

3) Die Erklärung des Ausdrucks im nächsten und übernächsten Abschnitt.

4) Vgl. S. 21: Denn ich sehe doppelt den Sieg ... Christi ...

seines geliebten Sohnes zu uns und die Herabkunft seines heiligen Geistes; den durch den Glauben gewundenen Kranz seiner Märtyrer hat er über die Kirche gelegt.

Daher umgibt auch die Menge der Feste sie [d. i. die Kirche] wie ein Kranz, und die Freunde Gottes (9) haben immer die Gewohnheit, sich an diesen [Tagen] zur Ehre Gottes zu versammeln.

Denn durch diese ihre Versammlung bezeugen sie viel Gottesdienst; nicht eine unersättliche Gier nach schlechten Genüssen und Speisen findet sich unter ihnen, sondern anstatt alle(r) wohlschmeckenden Speisen [zu geniessen] geht die süsse Kraft der göttlichen Worte von ihrem Munde aus, weil das Wort der Propheten bei ihnen erschallt; denn «süss sind für meinen Gaumen deine Worte, Herr, süsser für meinen Mund als Honig!» [1] Denn die Ansammlung der Speisen hat Sättigung [zur Folge], aber bei dem Aussprechen der Worte Gottes ist keine Sättigung der Seelen der Gottesfreunde; und ferner, ist wohl einer der Märtyrerfreunde satt geworden von der Erinnerung an die heiligen Märtyrer? Denn er besitzt Treue gegen den Geist, weil der Herr zu seinen Heiligen sagt: «Wer euch aufnehmen wird, der wird mich aufnehmen» [2]. Darum ist auch ihre Versammlung umso eifriger für jene göttlichen [Männer]; in ihr [näml. in d. Vers.] werden Worte des Lebens vorgetragen, dort erwächst auch der Glaube an die heilige Dreieinigkeit, dort die Lehren der Süsse [3], die Unterweisungen der Gnade, die Schönheit der Patriarchen, die Lobpreisungen der Propheten, die Predigt der Apostel, das Wirken der Zeugen, Christi Hingabe und Qual um unsertwillen, denn durch die Erzählung wird der Heldenmut der Streiter Christi für die Jünglinge zu Stärke und Freude, und die Erinnerung an die Mühsal der Märtyrer für die Alten zu Freude und Fröhlichkeit!! Und erwünscht und lieb ist den Priestern und jungen Schülern und Söhnen der Kirche die Versammlung (10) am Festtage der Heiligen; und in der Kirche [beim Singen] gleichen ihre Stimmen denen der lobsingenden Engel, und der heilige Geist, von ihnen angebetet, freut sich, und der Vater wird gepriesen und die Menschenliebe und Wohltätigkeit des Sohnes wird gepredigt. Denn der Be-

1) Psal. 119, 103, nicht ganz übereinstimmend.
2) Matth. 10, 40; Joh. 13, 20.
3) = Christlicher Glaube, christliche Denkart, Liebe.

herrscher von allem, Gott und der sehr freigebige Herr, der den Kummer der Menschen nicht verachtet hat, hat wegen der Liebe zu den Menschen von einer heiligen Jungfrau den Leib angezogen und durch seinen heiligen Leib den aus dem Paradiese verworfenen Menschen zum Himmel emporgerufen und für sein unergründliches Geheimnis würdig gemacht. Welches nicht war und entstand, welches eine Lobpreisung für die Erniedrigung unsers Herrn Jesu Christi um unsertwillen war[?]; denn er hat sich erniedrigt und uns erlöst, ist erhoben zum Himmel, von wo er auch herabgestiegen ist und wohin er die Menschheit, von Erde [gemacht], mit hinaufgenommen hat, und wo er zur Rechten des Vaters sitzt, welchen die Gottheit auf wunderbare Weise durch die Vorsehung[1] mit sich vereint hat, welcher auch mit zwei Namen: einziger Sohn, untrennbar zugleich Gott und Mensch gepredigt wird, mit Namen Emanuel — Gott bei uns — und Mensch, damit die Himmel- und Erd- und Höllenbewohner seinem Namen jedes Knie beugen und jede Zunge seinen Namen bekennt. Denn furchtbar und heilig ist er und überaus stark und wunderbar und Herr und Beherrscher von allem ist sein Name. Wir vermögen nicht, den Reichtum seines Namens zu erfassen. Aber, [soweit es] entsprechend meinem Unvermögen und eurem Eifer [möglich ist], will ich beginnen, euch [davon] zu berichten, Geliebte!

[Seine Namen sind:]

Tor, Weg, Lamm, Hirt, Stein, Perle, Blume, Engel, (11) Mensch, Gott, Licht, Erde, Salz, Wurm, Senfkorn, Sonne der Gerechtigkeit, Sohn des unsterblichen Vaters und einziger Gott, unwandelhar und unvernichtbar und unveränderlich. Denn unwandelbar und unvernichtbar ist nach der Annahme des Fleisches und der Vereinigung mit der Gottheit sein Wesen, in bezug auf welches wir nicht imstande sein würden, euch über jeden Namen wahrhaft zu belehren; nur durch seine Gnade will ich euch, Freunde Christi, belehren:

Tor wurde er genannt, denn er hat gesagt: «Ich bin das Tor des Lebens[2]». Denn seine wahrhaft Gläubigen gehen durch ihn, wie durch das Tor des Himmelreiches ein.

---

1) Viell. = heiliger Geist? 2) Citat?

Weg wurde er genannt, denn er hat gesagt: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben[1]», denn uns wird er, wenn wir zum Himmel hinaufsteigen, ein Weg.

Lamm[2] wurde er genannt, denn er ist für uns geschlachtet und lebt ewig, und durch die Hingabe seines Fleisches und Blutes für uns gibt er uns das ewige Leben.

Hirt wurde er genannt, denn er hat gesagt: «Ich bin ein guter Hirt[3]»; wahrlich als verirrte Schafe hat er uns bekehrt und unsern Feind, den Löwen[4], hat er mit dem Kreuzzepter getötet und den von ihm [dem Löwen] vernichteten Leib des Ersterschaffenen durch die Kraft der Gottheit wieder lebendig gemacht und den Biß des giftigen Wolfes durch seine Wunde geheilt[5]. Und das tötende Gift hat er unwirksam gemacht und das Wort des Propheten vollendet, wo gesagt ist: «Er ist wegen unserer Sünden verwundet worden, und durch seine Wunden sind wir geheilt[6].»

Eckstein[7] wurde er genannt von den Propheten (12), denn er ist es, welcher entehrt und verworfen wurde von den Oberpriestern der Juden und den Schriftgelehrten in Jerusalem, aber [jetzt] ist er das Haupt aller Himmelsecken.

Perle[8] wurde er genannt, denn wie eine Perle leuchtet er zwischen den beiden Schalen des Geistes und Fleisches durch [seine] Gottheit hervor, den die Freunde Gottes, die Kaufleute des Reiches, wie einen nicht bloßen Gott und einen nicht niederen Menschen, sondern wie Gott und Mensch [zugleich] mit Glauben suchten und ihn allein mit Hingabe der sehr teuren ganzen Welt und Vergießung ihres Blutes kauften.

Salz[9] wurde er genannt, denn er hat sich diesen unsern, durch die Sünde zerstörten Leibern genähert und den schlechten Geruch des Götzendienstes von uns entfernt und unsere Seelen durch den Glauben des Gottesdienstes wohlriechend gemischt[10].

Blume[11] wurde er genannt, denn aus der Wurzel Jeseis ist er für die Kirche aufgewachsen aus der heiligen Jungfrau Maria

1) Joh. 14, 6. 2) Jes. 53, 7. 8; Joh. 1, 29; Act. 8, 32; I Petr. 1, 19.
3) Joh. 10, 12. 4) Löwe Apok. 5, 5? 5) Die ganze Stelle wo?
6) Jes. 53, 5; I Petr. 2, 24.
7) Ps. 118, 22; Mt. 21, 42; Mark. 12, 10; Luk. 20, 17; Act. 4, 11; I Petr. 2, 7. 8) Vgl. d. Gleichnis Mt. 13, 45/46. 9) Vgl. Mt. 5, 13.
10) Salben u. Öle spielen im Orient eine große Rolle. 11) Jes. 11, 1.

leiblich, aber durch den Wohlgeruch der Gottheit hat er den Geist der Gnade über uns ausgebreitet[1].

Engel wurde er genannt, denn es wird gesagt von dem Propheten: «Der Engel des grossen Rates, wunderbar»[2], welcher von dem Vater als Befreier zu uns gekommen ist.

Mensch wurde er genannt, denn der Prophet hat gesagt: «Ein Mensch ist er, und wer wird ihn kennen[3]?» Wahrlich, er hat die ganze Menschlichkeit angezogen ohne Sünde, und hat uns seine Gottheit geoffenbart.

Gott wurde er genannt, denn der glückselige Evangelist Johannes hat gesagt: «Gott war das Wort, und es ist auch alles durch ihn geworden, was da geworden ist[4]».

Licht wurde er genannt von demselben [Johannes], denn er hat gesagt: «Er war (13) das wahre Licht, welches jeden Menschen, der in die Welt kommt, erleuchtet[5].»

Erde wurde er genannt, wie David gesagt hat: «Die Erde hat Frucht gegeben, segne uns, Gott, unser Gott[6]!» Wahrlich, der Schöpfer der Erde ist auf die Erde gekommen und [hat] von der Erde den Leib der irdischen Natur der aus Erde gemachten [Menschen angenommen]; wie ein schöner Spross ist er aus der Erde aufgewachsen und hat als Frucht seine Heiligen hervorgebracht: die Apostel und Zeugen und Gerechten, und hat die verfluchte Erde mit der Frucht des Segens erfüllt.

Senfkorn[7] wurde er genannt, denn er verkleinert sich selbst und wird unserer Gestalt gleich, damit er den Raum unserer Seele bepflanze und tief seine Wurzeln befestige und uns über den Armen seines Kreuzes versammle und sich aufrichte und uns mit sich.

Wurm wurde er genannt, denn er hat gesagt: «Ich bin ein Wurm und nicht ein Mensch[8].» Durch den Glanz der Gottheit, wie die Angel in einem Wurm, so hat er in seinem Körper seine Gottheit verborgen und in den Abgründen der Welt ausgeworfen und herausgezogen wie ein rechter Fischer.

Über ihn wird auch gesagt: «Er hat den Drachen mit der Angel gefangen und ein Gebiß durch seine Backen und einen

1) (Psal. 36, 11.) 2) Wo? 3) Wo? 4) Joh. 1, 1 u. 3.
5) Joh. 1, 9. 6) Psal. 67, 7.
7) Vgl. dazu Mt. 13, 31/32; Mark. 4, 30—32; Luk. 13, 18/19.
8) Psal. 22, 7.

Zügel durch sein Nasenloch hindurchgezogen[1](?)» Das ist der Versucher, den er gefangen und dessen Anschläge er zerbrochen hat, weshalb der Psalmist David bezeugt: «Du hast die Köpfe der Schlange zerbrochen[2].»

Sonne der Gerechtigkeit wurde er genannt, denn der Prophet hat gesagt: «Es soll euch, die ihr seinen Namen fürchtet, die Sonne der Gerechtigkeit leuchten, welche hat (14) Heil(ung) unter ihren Flügeln,[3] und sie ist es, welche bedeckt und erwärmt, und nichts ist, was sich vor ihrer Hitze verberge.»

Aber nicht habe ich irgend etwas [von allem diesem] aus mir selbst erklärt, Freunde Christi und Wirker der Lehre, sondern nach dem Zeugnis aus den heiligen Prophetenbüchern und nach der Predigt der Apostel; und die Schriften der heiligen Evangelien und der von den glückseligen Kirchenvätern festgesetzte Glaube [lehren so](?)[4].

Denn der zweifelfreie Glaube ist ein großer Schatz für die Gläubigen, Vater des Himmels, Gott und Herr, Lebenspender! Durch den Empfang der Gnade von dir! Denn der Glaube der Christen ist eine große Lehre! Durch diese Gnade beten dich die Gerechten an, preisen dich die Heiligen, bekennen dich die Märtyrer und werden um deinetwillen der Verfolgung würdig, der du um unsertwillen gelitten hast, Christus Gott! Zeugen sind sie dir, und zu dir flehen sie, und die Versuchung des Teufels und die Gewalttätigkeit seiner Diener verachten sie.

Denn nicht nur die Griechen haben den Glauben an Gott gefunden, sondern auch wir entfernten Bewohner, wie der Herr bezeugt und spricht: «Sie werden kommen von Aufgang und Untergang und im Schoss Abrahams, Isaaks und Jakobs zu Tische sein[5] [eig.: stehn].» Siehe, die Bewohner von Kharthli haben den Glauben, und [Kharthli] wird «Mutter der Heiligen» genannt, deswegen, weil einige, die hier wohnten, einige, die fremd anderswoher zuweilen zu uns gekommen sind, als Zeugen geschickt worden sind von Jesus Christus, unserm Herrn, welchem sei Preis von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

1) Vgl. Hiob 40, 25. 26.
2) Psal. 74, 13/14, wo noch hinzugefügt ist «im Meer».
3) Bis hier Mal. 3, 20. Das übrige wo?
4) Die Satzconstruction i. Texte ist nicht ganz klar.
5) Mt. 8, 11; Luk. 13, 28/29.

(15) 2. Cap. Die Ankunft des heiligen Abo in Kharthli.

Es war aber die Zeit, als der Fürst von Kharthli, namens Nerse, der Sohn des Kuratpalaten und Fürsten Adarnase in das Land Babylonien berufen wurde [von dem zur Zeit der Araber[-herrschaft] regierenden Emir der Gläubigen Abdila, welcher in der großen Stadt Bagdad war, die er auch erbaut hatte.

Auf die Anschuldigung schlechter Männer hin warf er Nerse, den Fürsten dieses Landes Kharthli, ins Gefängnis; und er wurde dort drei Jahre lang gefangen gehalten, bis auf Befehl Gottes der Emir der Gläubigen Abdila starb und an seiner Statt sein Sohn Mahdi den Thron bestieg. Aber der gütige [wörtl: Wohltäter] Gott bewog das Herz des Emirs der Gläubigen, Mahdi, Nerse freizulassen; er führte ihn aus dem bittern Gefängnis heraus und entliess ihn wieder in seiner Fürstenwürde hierher in sein Land.

Ich will jetzt, Freunde Christi, euch von hier an von dem heiligen und glückseligen Märtyrer Abo berichten, was für ein Mann er war und wo er herkam. Er war seiner Abstammung nach ein Abraamite, von den Söhnen Ismaels, aus dem Stamm der Araber, und zwar nicht von einem stammfremden Vater [eig. Samen], auch nicht von einer Concubine geboren, sondern durchaus arabischen Blutes von Vater und Mutter her; sein Vater, seine Mutter, seine Brüder und seine Schwestern waren dort in der Stadt Bagdad in Babylonien; er war noch ein ganz junger Mensch von etwa 18 oder [vielleicht noch] weniger, 17 Jahren.

Dieser wünschte selbst mit dem Fürsten Nerse herzukommen [nach Kharthli] und trat bei ihm als Diener ein. Und er war (16) ein Handwerker, der ausgezeichnet wohlriechende Öle zubereitete[1] und hatte lesen und schreiben gelernt nach der Art der Araber, der Söhne Ismaels, des Sohnes Abraams, der Nachkommen der Hagar.

Aber nicht aus sich selbst heraus entschloss er sich, von dorther in unser Land zu kommen, sondern wie der Herr zum

1) Vgl. v. Kremer II, 207 ff, wonach es ein sehr einträgliches Geschäft sein musste, solche Öle herzustellen, denn selbst Muhammed waren Weiber und Wohlgerüche das liebste nächst dem Gebet.

glückseligen Abraam im chaldäischen Lande sagte:[1] «Gehe fort aus deinem Lande und von deiner Verwandtschaft und aus dem Hause deines Vaters, und geh hin in ein Land, das ich dir zeigen will[2]» — so zog wiederum auch dieser Sproß Abraams nicht aus eigener Überlegung von dort, sondern durch einen Wink Gottes; er verließ Vater, Mutter, Brüder, Schwestern, Verwandte und seine Habe und Felder, wie es gesagt [= geboten] ist im heiligen Evangelium, und kam mit Nerse hierher gereist um der Liebe Christi willen. Und als er nach Kharthli gekommen war, lebte er bei dem Fürsten Nerse und machte sich durch seinen guten Charakter bei allem Volke beliebt und erlernte kharthwelisch lesen und schreiben und geläufig sprechen.

Dann begann er, sich eingehend mit den heiligen göttlichen Büchern des alten und neuen Glaubens [eig.: Gesetzes] zu beschäftigen, denn der Herr machte ihn weise; und er ging in die heilige Kirche und hörte immer aus den heiligen Evangelien und Stücke der Propheten und Apostel vorlesen und fragte und lernte von den vielen Glaubenskundigen.

Aber einige, [die so taten,] als ob sie sich zum Streite gegen ihn erhöben [d. h. also solche, die mit ihm über religiöse Fragen disputierten], wurden erst recht eine Veranlassung für ihn, zu lernen; und so wurde er vollkommen in aller Lehre, welche die heilige katholische Kirche von Christus hat.

Dann vernachlässigte er den Glauben Muhammeds und verließ die Ordnung seines väterlichen Gebets und liebte Christus von ganzem Herzen und erwählte ihn sich mit den Worten: «Sie haben mir erzählt den Rat der Glaubens- [eig.: Gesetz-] losen, aber nicht (17) war es so, wie dein Glaube [wörtl. Gesetz.][3]». Doch erklärte er sich [noch] nicht offen als Christ.

Aber insgeheim fastete er und betete zu Christus und suchte einen verborgenen Ort, wo er getauft würde in Christo, denn er fürchtete sich vor den Herren des Landes, unsern Aufsehern, den Arabern.

Die Machthaber der Araber hatten in diesen Tagen wieder einen Groll gegen den Fürsten Nerse, und er floh, weil das Volk der Araber hart mit ihm kämpfte. Aber der Herr schützte

1) Vgl. Martyr. des Eustatius, wo die Aufforderung mit denselben Worten geschieht. 2) Gen. 12, 1. 3) Citat?

ihn vor ihren Händen, und er floh durch das ossetische Tor, welches Darialán[1] heißt.

Als er hindurchzog, waren von seinem Volke etwa 300 Männer bei ihm, unter ihnen auch der glückselige Knecht Christi, Abo.

Aber Nerse kam auf seiner Flucht aus seinem Lande in das Land des Nordens, wo der Aufenthalt und Lagerplatz der Söhne Magogs ist, welches die Chasarnen[2] sind, wilde Männer mit schrecklichen Gesichtern, in ihrem Wesen wie wilde Tiere, Blutesser, die keinen Glauben haben, sondern sie kennen nur einen Gott-Schöpfer[3]. Als aber der Fürst Nerse zu dem Könige der Chasarnen kam, nahm er ihn auf, weil er ein Fremdling und vor seinen Feinden geflohen war, und gab ihm und seinem ganzen Gefolge Speise und Trank.

Sobald nun der glückselige Abo sah, daß er von der Furcht vor der Gewalttätigkeit der Araber entfernt [= befreit] war, beeilte er sich, Christus näher zu treten, und liess sich von den Händen ehrenwerter Priester taufen »im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes«. Und es gibt ja durch die Gnade des heiligen Geistes viele Städte und Dörfer im Lande des Nordens, welche durch den Glauben an Christus (18) ruhig leben. Von da ab wurde der glückselige Abo noch mehr mit der Gnade Christi erfüllt und war dem Fasten und Beten ungehindert zugetan.

Einige Zeit danach bat Nerse den König des Nordens inständig, dass er ihn von hinnen ziehen lasse in das Land der Abchasen[4]; denn gleich zu Anfang [des Streites mit den Arabern] hatte er seine Mutter, seine Gattin, seine Kinder, seine Habe und

---

1) Tor der Alanen. Alanen und Osseten sind Iranier im mittleren Kaukasus, westl. vom Kasbek.

2) Die Chazaren waren ein Nomadenvolk im Norden des schwarzen Meeres. Um diese Zeit, von der hier die Rede ist, ging ihr Reich vom östl. Kaukasus und Kaspisee bis zum Dnepr. Sie standen in Verkehr mit den Khalifen und Byzantinern und schlossen mit letzteren von Zeit zu Zeit Bündnisse (Webers Weltgesch. V, 585, Leipzig. 1883; vgl. ebenda S. 647).

3) Also keine göttliche Dreieinigkeit.

4) Abchasien: Landschaft zwischen Kaukasus und schwarzem Meer; zu Abos Zeit müssen sie am Süd-Ost-Rande des Pontus gewohnt haben, nach S. 24 (Trapezunt). Die Abchasen sind jetzt Muhammedaner und seit dem Kaukasuskriege 1829—42 z. T. nach der Türkei hin ausgewandert.

alle Hausgenossen dahin geschickt, weil dies Land vor der Furcht vor den Arabern geschützt war.

Aber Gott besänftigte den König des Nordens, und er ließ Nerse mit vielen Geschenken ziehn. Mit Freude und Dank gegen Gott zogen sie fort und kamen durch das Land der Heiden, die überhaupt keinen Gott kennen; ohne Furcht zogen sie drei Tage und Nächte ihres Weges.

Aber der glückselige Abo, während so vieler Tage unterwegs, betete und fastete und hörte nicht auf, Psalmen zu singen. Und als sie das Land der Abchasen erreichten, nahm der Fürst dieses Landes Nerse mit seinem ganzen Gefolge auf.

Als Nerse die Königin, seine Mutter und seine Gattin und seine Söhne [wieder]sah, da priesen alle Gott mit Freuden, daß er sie in Leben und Gesundheit [aufs neue] vereinigt hatte.

Als dann dem Abchasenfürsten[1] durch Nerse von Abo berichtet wurde, daß er kürzlich getauft sei, freute er sich sehr mit seinem ganzen Volke; und der Fürst berief ihn, die Bischöfe und Priester zu sich, und sie segneten und trösteten Abo mit Worten des Lebens (19) und freuten sich um Christi und des ewigen Lebens willen. Aber auch [Abo] selbst vergalt ihnen mit Dankbarkeit ihre Worte des wahren Glaubens, bis sie erstaunten und Gott priesen. Der glückselige Abo lobte Gott noch mehr, weil er sah, daß das Land erfüllt war von dem Glauben an Christus; und niemand von den Ungläubigen wohnt in diesen Gebieten.

Es ist aber ihre Grenze das Meer des Pontos [und dies Gebiet] überall bewohnt von Christen bis an die Grenze von Khaldia, dort liegt Trapezunt, ein Ort Apsarea (?)[2] und der Hafen Napse[3]. Die Städte und Gebiete stehen unter der Herrschaft eines Dieners Christi, des Königs der Jonier, welcher in der großen Stadt Konstantinopel residiert[4]. Als der heilige und glückselige Abo die überströmende Liebe zu Gott bei den Leuten dieses Gebiets

1) Nach Euagr. Epiphanius Kirchengesch. Cap. 22 wurden die Abchasen zu Justinians Zeit von Konstantinopel aus bekehrt und ihnen zugleich das Versprechen gegeben, daß der byzantinische Hof aus dem Abchasenstamme keine Eunuchen mehr nehmen wolle.

2) Viell. Apsarus südl. der Mündung des Acampsis?

3) Verderbte und unsichere Stelle.

4) Wohl Leon IV. oder Konstantin Porphyrogennetos.

und das Gebet des ganzen Volkes sah, erfaßte ihn ein unaufhaltsamer religiöser Eifer. Denn er gedachte an das Wort des heiligen Apostels: «Es ist gut, immer dem Guten nachzustreben[1].» Er begann also in den Wintertagen des Monats Januar, am 17. dieses Monats, und nahm die schwere Arbeit auf sich und stieß in der Stadt wie auch in der Wüste mit dem Feinde, dem Teufel, zusammen und entkräftete durch Schweigen und Fasten seinen jugendlichen Körper, damit er imstande sei, alle heißen Pfeile des Feindes auszulöschen. Er gedachte unseres Erlösers, wie er nach der heiligen Taufe in die Wüste gegangen [war und] dem listigen Versucher, dem Teufel, durch heiliges Gebet und Fasten 40 Tage lang widerstand[2].

(20) Und so auch sagte dieser glückselige Abo nicht ein einziges Wort unter den Menschen, sondern allein zu Gott sprach er in seinem heiligen Gebete. So vergingen drei Monate und er blieb bei seinem Fasten und Schweigen.

Aber in den heiligen Tagen des großen Fastens, in 7 Wochen, nur am Sonntage und Sonnabend, wenn er das heilige und geheimnisvolle Fleisch und Blut Christi[3] nahm, nur dann nahm er wenig Speise zu sich, bis er den heiligen, großen Tag des Auferstehungsfestes Christi erreicht hatte; erst dann endete er das harte Fasten und löste seine Zunge von der Stummheit und pries Gott.

Aber es begab sich nach der Flucht Nerses aus Kharthli, daß der Emir der Gläubigen, Mahdi, auf Befehl Gottes den Stephanos, den Sohn Gurgens, den Neffen Nerses anstatt seiner Mutter Bruder Nerse als Fürsten in dies Land Kharthli schickte. Da wurde Nerse froh, weil Gott die Herrschaft nicht von seinem Hause entfernt hatte; er bekam um so mehr Sehnsucht, zurückzukehren, schickte eifrig Boten hin und bat die Machthaber, die Emiren des Landes, ihm zu versichern, dass ihm nichts Böses geschehen solle, und er zog frei mit seinem ganzen Gefolge hin.

Und als sie aus dem Lande der Abchasen wegzogen, berief der Fürst von Abchasethi den glückseligen Abo und sprach: «Geh nicht von hier aus dem Lande, denn das Land Kharthli haben die Araber besetzt; du bist ein geborener Araber, und sie

1) Gal. 4, 18. 2) Mt. 4, 2; Mark. 1, 13; Luk. 4, 2.
3) d. h. das Abendmahl.

werden dich in deinem Christentum nicht unter sich lassen. Und ich fürchte für dich, daß sie dich vielleicht von deinem Glauben an Christus freiwillig oder gezwungen abbringen könnten und du etwa deine so große Bemühung [um den christlichen Glauben] vernichten möchtest.» (21) Aber der glückselige Abo sprach: «Wo hat denn Christus mich angenommen und das Dunkel meiner früheren Unwissenheit von mir entfernt und mich seines Lichtes würdig gemacht[1]?

. . . Nirgendwo will ich seinen Namen verleugnen; wenn jene mir auch Tausende von Gold und Silber geben oder wenn sie mich auch richten mit Marter und Schlägen, sollen sie mich [doch] nicht von der Liebe zu meinem Herrn entfernen! Und jetzt halte mich nicht zurück, du Diener Gottes! Denn was für eine Gnade ist es, daß ich hier bin, wo keine Furcht ist und auch kein Tod um Christi willen?! Jetzt flehe ich dich an: entlaß mich, daß mein Christentum denen, die Christum hassen, offen verkündet werde, denn ich habe aus dem heiligen Evangelium gelesen: »»Niemand zündet ein Licht an und stellt es unter einen Scheffel(?), sondern man stellt es auf einen Leuchter, damit es allen leuchte; so glänze euer Licht vor den Menschen[2]!»»

Und weshalb soll ich jetzt dieses wahre Licht verbergen, womit mich Christus erleuchtet hat! Nirgendwo will ich mich verstecken aus Furcht vor dem Tode, weil ich von dem heiligen Apostel gelernt habe: ««Nicht sollen die Weichlinge das Reich Gottes erben[3]!»» Deshalb fürchte ich mich nicht vor dem Tode, weil ich das Reich von Christus ersehne.»

Und so überzeugte er den Fürsten, und der entließ ihn. Und er kam mit Nerse in das Land Kharthli, zog mit in die Stadt Tiflis und lebte offen als Christ. Von den dort sich aufhaltenden Arabern, die ihn kannten (22) von früher, beleidigten ihn die einen, andere schreckten ihn, andere verfolgten ihn, andere bestärkten ihn mit einem Worte des Friedens. Aber er wurde gefestigt [in seinem Glauben] zu Christus und zitterte vor niemandem. Drei Jahre hielt er sich in der Stadt und den umliegenden Dörfern offen als Christ auf, aber keiner legte Hand an ihn in böser Absicht, denn seine Zeit war noch nicht gekommen.

---

1) Ergänze: Doch wohl in Kharthli hat er es getan, wohin ich auch zurück will. 2) Mt. 5, 15. 16. 3) I Kor. 6, 9. 10.

Aber gottesfürchtige Leute, die seinen guten, Gott wohlgefälligen Charakter kannten, sorgten für seine Nahrung und Kleidung.

3. Cap. Das Martyrium des heiligen Abo.

Die ihr Freunde Christi und Freunde der Märtyrer seid, hört von mir die beglückende Kunde von dem heiligen Zeugen und Streiter Christi, durch welche Tapferkeit und Grösse er ein Kranzträger für Christus geworden ist.

Im Jahre der Herrschaft unseres Herrn Jesu Christi (890)[1] seit seinem Leiden und seiner Auferstehung von den Toten, als Konstantin, der Sohn Leons, über die Christen König war in der großen Stadt Konstantinopel, als über die Araber der Emir der Gläubigen Moses, der Sohn Mahdis, regierte; als Samuel in Kharthli Katholikos und Stephanos, der Sohn Gurgens, Fürst war, i. J. 6424 nach Erschaffung der Welt, am Freitag, den 6. Januar, am Tage der Taufe Jesu [hat, so] haben wir erfahren (23), das Martyrium des heiligen und glückseligen Zeugen und Streiters Christi Abo in der Stadt Tiflis [stattgefunden].

Es begab sich aber so, dass sie kurz vor diesen Tagen den glückseligen Zeugen Christi gefangen nahmen, vor den Richter[2] führten, der in der Stadt Tiflis war, und wegen seines Bekenntnisses zu Christus in das Gefängnis warfen. Aber einige Tage nachher bat Stephanos, der Fürst von Kharthli, für ihn und führte ihn aus dem Gefängnis heraus und machte ihn frei[3].

Aber nach wenigen Tagen regten sich die Ankläger des heiligen Zeugen wieder auf, erzürnt und ergrimmt und voll Haß gegen die Christen, verabredeten einen Anschlag gegen den Heiligen, gingen hinein vor den Richter — es war nämlich ein neuer Richter-Emir in die Stadt Tiflis gekommen[4] — und sprachen zu ihm: «Es ist in dieser Stadt ein Jüngling, der von Geburt Araber war und in dem Glauben, welchen uns unser Prophet Muhammed gegeben hat, erzogen wurde und lebte; aber jetzt hat

1) Siehe die Einleitung.

2) Vgl. d. Einl. S. 6f. Abo vergeht sich gegen zwei religiöse Gesetze: 1. das allgemeiner Duldung (im folg.), 2. des Abfalls; gehört also vor den Kadi.

3) Auch Eustat. wird von «den Spitzen Georgiens» losgebeten.

4) Vgl. dieselbe Situation bei Eustatius.

er diesen unsern Glauben verlassen und nennt sich selbst einen Christen und geht in der Stadt umher und lehrt viele von uns, Christen zu werden. Jetzt befiehl seine Verhaftung und unterwirf ihn dem Foltern und Schlagen, solange er sich nicht zum Glauben Muhammeds, unseres Apostels bekennt; sonst sterbe er, damit nicht [noch] viele durch sein Wort ihm nachahmen.»

Als aber dies einige christliche Männer hörten, gingen sie schnell hin und erzählten dem glückseligen Abo: «Jetzt begehren sie dich zu fangen, zu martern und zu schlagen.» Und sie redeten ihm zu, dass er fliehen und sich verbergen solle [1].

(24) Aber er sprach zu ihnen: «Nicht nur zur Folter bin ich bereit um Christi willen, sondern sogar zum Tode.» Und er ging mit Freuden hinaus und wandelte offen in den Stadtteilen umher. Da kamen die Diener des Richters und verhafteten den glückseligen Abo und führten ihn hinein vor den Richter.

Und der Richter sprach zu ihm: «Was ist das, was ich von dir höre, daß du von Geburt und Stamm ein Araber bist, deinen väterlichen Glauben verlassen hast und mit den Christen in der Irre gehst? Jetzt bereite dich [zum Gebet] vor und bete nach dem Glauben, in welchem dich deine Eltern erzogen haben.»

Aber der glückselige Abo wurde [in seinem Glauben] zu Christus gekräftigt und mit dem Geiste des Glaubens erfüllt und sprach zu dem Richter-Emir: «Du hast recht gesagt, daß ich der Abstammung nach ein Araber bin, als Araber geboren väterlicher- und mütterlicherseits; ich bin unterwiesen worden im Glauben Muhammeds und habe danach gelebt, solange ich mich in Unwissenheit befand.

Aber als es Gott wohlgefiel, der mich unter meinen Brüdern und Verwandten erwählt und durch Christus, seinen Sohn und unsern Herrn, erlöst und mir das Gewissen für das Beste und Rechte gegeben hat, da verließ ich meinen früheren, durch menschliche Geschicklichkeit erdichteten Glauben und die durch Fabelweisheit bestärkte Überzeugung. Und jetzt bin ich dem wahren, von Christus in Gnade geschenkten Glauben an die heilige Dreieinigkeit nachgefolgt: an den Vater und den Sohn und den heiligen Geist, und bin darin getauft und zolle ihr Anbetung; denn er ist der wahre Gott, und ich bin jetzt Christ, ohne es zu bestreiten!»

---

1) Eustat. S. 3 ... Eustatius ... wollte sich verstecken.

Der Richter sagte: «Laß ab von diesem sinnlosen (25) Entschluß; und wenn du etwa wegen deiner Armut den Christen nachgefolgt bist, so will ich dir um so eher gleich jetzt Geschenk und Würde geben[1].»

Der glückselige Abo sprach zu ihm: «Dein Gold und Silber bei dir sei dir selbst zum Verderben[2]! Ich begehre keine Würde von den Menschen, weil ich als Geschenk von Christus den Kranz des Lebens und der Unsterblichkeit und ewige Würde im Himmel habe.»

Da ließ er ihn an Händen und Füßen mit Fesseln von Eisen binden; und sie warfen ihn so in das Gefängnis. Aber der Glückselige freute sich und pries den Herrn und sprach: «Ich danke dir, unser Herr und Heiland und Gott, Jesus Christus, daß du mich würdig gemacht hast für Gericht und Gefängnis um deines heiligen Namens willen.»

Und dies begab sich im Monat Dezember, am Dienstag, den 27., am Erinnerungstage des heiligen Apostels Stephanos, des ersten Diakonen und ersten Zeugen und Fürsten von allen Zeugen.

So war es recht und schön, daß der Fürst für ihn und alle Märtyrer bei ihm und alle Zeugen bei ihnen sorgte, damit auch dieser letzte Zeuge Christi nicht gehindert würde, mit zu ihrem Heldentume zu zählen [d. h. daß er mit zu den heldenmütigen Märtyrern gerechnet würde]! Und der glückselige Abo hielt im Gefängnis an im Fasten und Gebet und Psalmensingen Nacht und Tag ohne Unterlaß und gab Almosen, denn er verkaufte alles was er hatte und speiste die Hungrigen und Bedürftigen, die mit ihm gefangen waren. Aber falsche Priester und Ankläger kamen herein zu ihm und einige sagten zu ihm wie mit schmeichlerischem Wort: «[Lieber] Sohn, opfere nicht dich selbst hin und entferne dich nicht von Brüdern und Verwandten (26),

---

1) S. Eustat. S. 5. Unter «Würde» versteht der Kadi vielleicht einen guten Posten als Beamter, da Abo doch eine ziemliche Ausbildung erhalten hatte. Bei «Geschenk» handelt es sich allerdings wohl um eine besondere Belohnung, doch weist das «gleich jetzt» vielleicht darauf hin, daß der Kadi auch an die Jahresdotation denkt (s. S. 6): «obwohl dir später, wenn du wieder zu uns kommst, eine Dotation gesetzmäßig zusteht sollst du schon jetzt im voraus eine ausbezahlt erhalten.»

2) Apgesch. 8, 20.

damit du nicht dir selbst Schaden verursachst und uns alle betrübst.» Und einige von ihnen schreckten ihn und sagten: «Was wird dir dein Christus nützen, oder wer soll dich aus unsern Händen lösen, weil wir doch jetzt Feuer und Marter für dich bereitet haben, wenn du dich nicht zu uns wendest?»

Aber dieser Glückselige glaubte ihnen nicht, sondern betete und sang, [den andern] unhörbar, Psalmen in seinem Sinne. Und nach vielen Worten von ihnen sprach er: «Sagt mir nichts [mehr], denn wie ein Tauber hörte ich nichts und ich war wie ein Stummer, der seinen Mund nicht auftut, wie ein Tauber, bei dem kein Wort seines Mundes ist. Denn ich hoffe zum Herrn[1], entfernt euch von mir, ihr Schlechten, (und) ich habe mir erworben die Gebote meines Gottes!» Und da sie den Gerechten nicht erschüttert hatten, gingen sie beschämt hinweg.

Und es war dieser Glückselige 9 Tage im Gefängnisse, den ganzen Tag fastete er und blieb wachen bis zum frühen Morgen. Aber am 9. Tage sagte er zu allen mit ihm gefangenen Christen: «Morgen muß ich von hinnen gehen und zu meinem Herrn und Gott Jesus Christus kommen.» Denn der Herr offenbarte sich seinem Zeugen, und er entledigte sich seiner Kleidung und gab sie zum Verkauf hin, damit sie ihm Wachs zu Lichtern und Weihrauch kauften. Und er schickte zu allen Kirchen der Stadt, damit sie [die Lichter] anzündeten. Und er sandte zu allen Geistlichen, mit der Bitte, daß sie ein Gebet für ihn tun sollten, wodurch [d. h. welches bewirken sollte, daß] er vom Glauben Christi nicht abgebracht und würdig würde der Qual der Zeugen Christi.

Aber in der heiligen Nacht des Festes nahm er bei seinem Wachen zwei große Lichter mit seinen Händen (27) und trat mitten in das Gefängnis und blieb stehn, ohne bis zum frühen Morgen überhaupt zu sitzen, bis er die Psalmen zu Ende hatte. Und die Lichter verbrannten in seinen Händen, die mit Eisen an seinen Hals gefesselt waren, und er sagte, unbeweglich stehend: «Vorn sah ich den Herrn, vor mir ist er immer, denn er ist mir zur Rechten, damit ich nicht schwanke[2]» . . . . . und andere Worte mehr.

Und als der 10. Festtag der Taufe des Heilandes heraufdämmerte, welches ist am 6. des Monats Januar, war ein Freitag.

1) Psal. 38, 14—16. 2) Psal. 16, 8; Act. 2, 25.

Und dieser Glückselige sprach: »Groß ist für mich dieser Tag, denn ich sehe doppelt[1] den Sieg meines Herrn Jesu Christi. Denn an diesem Feste ist er entkleidet zum Jordanfluß hinabgestiegen, um sich taufen zu lassen. Und in den Tiefen des Wassers hat er die Häupter der verborgenen Schlange mit der Kraft der Gottheit vernichtet[2]. Für mich ziemt es sich an diesem Tage, die Furcht um diesen meinen Leib abzulegen, welcher das Kleid für meine Seele ist, und ich werde in diese Stadt wie in die Tiefe des Meeres hinabgehn und mit meinem Blut und mit Feuer und Geist getauft werden.

Wie der Vorläufer Johannes gepredigt hat, und nachher werde ich wiederum in das Wasser hinabsteigen und wiederum getauft werden, denn heute steigt der heilige Geist auf alle Wasser, womit die Gläubigen Christi getauft werden, wie [auf die] des Jordanflusses herab, und durch die Entkleidung meines Körpers werde ich die listigen Anschläge des Feindes, die er für mich ersonnen hat, höhnen und ihm in dieser Stadt einen Fusstritt versetzen.

Und wiederum hat an diesem Freitage unser Herr Jesus Christus durch das Aufheben des Kreuzes mit seinen eigenen Händen den Feind der ganzen Welt beschämt und mit dem Finger bezeichnet an allen Ecken der Erde.

(28) Jetzt auch steht es bei mir, den Feind der Christen zu entfernen und durch Vergießung meines Blutes um Christi willen lächerlich und zu Spott zu machen, denn er dachte, ob er mich durch Furcht vor dem Tode von meiner Liebe zu meinem Herrn Jesu Christo entfernen könnte.

Aber ich will seinem Anschlage Hohn sprechen und werde ihn besiegen mit Christi Hülfe und doppelte[3] Schuld gegen meinen Herrn zurückzahlen.«

Dann bat er um Wasser und wusch sich sein Gesicht und salbte Öl auf sein Haupt und sprach: «Früher war ich selbst irgendwo ein Salbenmacher, der schön wohlriechende Öle zubereitete; aber dies Öl ist für den Tag meiner Beerdigung, und von jetzt ab will ich nicht mehr gesalbt werden mit dem sich verflüchtigenden Öl meiner Wanderschaft [in der Fremde]. Sondern wie der weise Salomo mich im Hohenliede gelehrt hat: ««Ich lief

1) Vgl. S. 15. 2) Psal. 74, 13. 3) Vgl. S. 15.

hin zum Wohlgeruch der Myrrhen mit dir[1].» Christus, der du mich erfüllt hast mit dem unvernichtbaren Glauben an deine Liebe! Wisse du, Herr, daß ich dich mehr geliebt habe als mein eigenes Haupt»; und als er dies gesagt hatte, schickte er zur heiligen Kirche, und sie brachten ihm das heilige Geheimnis — Leib und Blut Christi.

Und es war die 3. Stunde des Tages des großen Festes, und als er das wahre, lebenerweckende Geheimnis empfangen hatte, sagte er: «Ich danke dir, mein Herr und Gott, Jesus Christus, der du mir als Wegzehrung deinen lebenspendenden Leib gegeben hast und zur Freude und Stärkung dein ehrenvolles Blut! Jetzt weiß ich, daß du mich nicht verlassen hast, sondern bei mir geblieben bist und ich bei dir! Von jetzt ab will ich keine andere Speise nehmen, durch welche mich wieder hungern würde, und keinen andern Trank, durch welchen mich wieder dürsten würde, sondern eine Stimme ist mir zum ewigen Leben! Jetzt »wenn ich auch (29) zu den Schatten des Todes ginge, würde ich mich nicht vor dem Bösen fürchten. denn du, Herr, bist bei mir[2].» Und als er dies gesagt hat plötzlich die Diener des Richters, und er trennte sich von den gefangenen Christen und sprach: «Erinnert euch meiner im Gebet, denn in dieser kurzen Welt werdet ihr mich nicht wiedersehen!» Und so führten sie ihn hinaus mit Fesseln an Füssen und Händen; und er wurde hinaus in die Stadt geführt, und die Christen, welche ihn sahen, und seine Bekannten vergossen Thränen über ihn.

Aber der heilige Abo sprach zu ihnen: «Weinet nicht über mich, sondern freut euch, daß ich zu meinem Herrn gehe; entsendet mich mit Gebet, und der Frieden des Herrn beschirme euch!»

Aber er ging hin, wie man einem Toten folgt, so sah er seinen eigenen Leichnam. Und von seiner Seele geleitet [zur letzten Ruhe], sprach er den 119. Psalm: «Glückselig sind, [die] ohne Sünde des Weges . . .», als Lied nach diesem Verse sang er das Wort des glückseligen Räubers: «Denke an mich, Herr, wenn du in dein Reich kommst[3].»

---

1) Hohel. 1, 3. Moskauer Ausgabe einer georg. Übers. des Hohenl. Kautzsch: Lieblich duften deine Salben . .

2) Wahrsch. liegt Psal. 23, 4 vor, «Schatten des Todes» bei Mt. 4, 16 u. Luk. 1, 79. 3) Luk. 23, 42.

Und so kam er zu der Tür des Richter-Emirs, und als er hingekommen war, machte er kühn das Kreuzzeichen an die Tür, und er selbst siegelte sich mit dem Kreuz, Und sie stellten ihn vor den Richter, und der Richter sprach zu ihm: «Was ist es, Jüngling, was du über dich beschlossen hast?« Aber der heilige Zeuge wurde erfüllt mit dem heiligen Geiste und sprach: »Ich habe beschlossen und bin Christ.» Der Richter sprach zu ihm: «Hat dich deine Verrücktheit nicht verlassen und deine Unsinnigkeit?» Der glückselige Abo sprach zu ihm: «Wenn ich in Unwissenheit und Unsinnigkeit wäre, würde ich nicht würdig geworden sein, Christus zu folgen!» Der Richter sprach zu ihm: «Hast du nicht gewußt, daß diese deine Worte dir die Ursache zum Tode werden?»

(30) Der heilige Abo sprach zu ihm: «Wenn ich sterben werde, glaube ich, daß ich mit Christus zusammen leben werde; aber du, was ziehst du es in die Länge? Was du mit mir beabsichtigst, das tu! Denn wie die Mauer dort, auf die du gestützt bist, so höre ich deine schlechten Worte nicht, denn mein Denken ist bei Christus im Himmel.»

Der Richter sprach zu ihm: «Hast du denn ein solche Süße von deinem Christus, durch welche du auch [wenn es] zum Tode [geht] kein Mitleid mit dir selbst hast?» Der heilige Abo sagte: «Wenn du seine Süße kennen zu lernen wünschest, so glaube an Christus und werde in . . Namen getauft, dann würdest du würdig werden, seine Süße kennen zu lernen».

Da wurde der Emir zornig und befahl, ihn hinauszuführen und sein Haupt abzuschlagen. Aber die Diener führten ihn hinaus zu den Toren des Kirchhofes und lösten die Bande aus Eisen von seinen Händen und Füßen.

Aber dieser Glückselige zerriß von selbst die Kleidung, welche er angezogen hatte, und, entkleidet, siegelte er Stirn und Leib mit dem Kreuze und sprach: «Ich danke dir und preise dich, heilige Dreieinigkeit, daß ich mich würdig gemacht habe, das Heldentum deiner heiligen Zeugen zu erreichen!« Und als er so gesprochen hatte, schlug er seine Hände in Kreuzform auf seinen Rücken zurück und rief mit fröhlichem Antlitz und tapferer Seele zu Christus und beugte seinen Hals dem Schwerte hin. Und als sie ihn dreimal mit dem Schwerte schlugen [1],

1) Bloß zum Schein.

weil sie glaubten, daß sie ihn durch Furcht von Christus entfernen könnten, empfing der heilige Märtyrer doch stillschweigend und fest die Schwert[schläge], bis er seinen Geist dem Herrn befahl.

Und als die Feinde Christi, die Ankläger des heiligen Abo sahen, daß der Glückselige in Christo gestorben war und eine schöne Heldentat verrichtet und (31) durch Glauben und Geduld ihre Schlechtigkeit besiegt hatte, wurden sie noch mehr mit Haß erfüllt und gingen vor den Tyrannen und sprachen: «Wir wissen, daß die Christen eine Gewohnheit haben —, wenn jemand so getötet wird um ihres Christus willen, so stehlen[1] sie seinen Leichnam und ehren ihn mit einem Begräbnis und einer Lüge, als ob sie irgend ein Wunder und Heil unter dem Volke ausposaunten, und verteilen seine Kleidung, sein Haar und seine Knochen als Schutzmittel [= Amulet] für Kranke und täuschen auf diese Art viele Unwissende. Jetzt laß seinen Leichnam uns übergeben, daß wir ihn herausnehmen und mit Feuer verbrennen, und ihn zerstreuen und die Täuschung der Christen zunichte machen, damit alle [es] sehen und sich fürchten und einige von ihnen sich uns zuwenden und sich vor uns fürchten und nicht mehr der Lehre der Christen folgen.» Und obwohl sie dies aus Haß gegen die Christen sagten, so bezeugten sie doch das Wahre und Rechte, wie die Zeugen Christi Heiler und Fürsprecher für alle sind, welche sich ihnen mit Liebe und Glauben zu Christus nähern werden.

Aber der Richter sprach zu ihnen: «Tragt ihn weg, bis wohin ihr wollt, und tut, wie ihr selbst es [am besten] wißt[2].»

Da gingen sie hinaus und nahmen seinen ehrenvollen Leichnam aus der Erde und legten ihn in eine Sänfte mitsamt seiner Kleidung — und das herausgeflossene Blut des Märtyrers gruben sie aus der Erde heraus und ließen ganz und gar nichts auf der Erde und legten es in ein Gefäß.

Und sie legten den Heiligen auf einen zweirädrigen Wagen gleich den tapfern 40 Heiligen, denn wo sie dem heiligen Zeugen den Kopf abgeschlagen hatten, an den Toren der heiligen Kirche, welche als Haus der 40 Heiligen gegründet war, (32)

1) Vgl. Mt. 27, 64. 2) Vgl. Mt. 27, 65.

gehörte es sich auch, daß er diesen heiligen ersten Zeugen . . . auch glich.

Und als sie den heiligen Leichnam des Heiligen aus der Stadt herausgebracht und auf den Platz geschafft hatten, welcher Sagodebel [= Ort des Weinens] heißt, — denn dort sind die Gräber der Stadtleute — da nahmen sie ihn von dem Wagen herab und legten ihn auf die Erde.

Und sie nahmen Brennholz, Heu und Naphtha und gossen es auf den heiligen Leichnam und zündeten Feuer an, bis sie den Leib dieses heiligen Zeugen verbrannt hatten an jenem Orte, welcher östlich von der Zitadelle der Stadt ist, [und] den sie Sadilego [= Gefängnisplatz] nennen, über dem Rand des Felsens, der ein Klippenfelsen von großer Tiefe ist, [und] der im Osten der Stadt sich hinstreckt; er heißt Mtkuári.[1]

Aber an diesen Ort gestatteten sie keinem von den Christen hinzukommen, bis sie mit der Verbrennung des Leibes des heiligen Zeugen fertig waren; aber die Knochen des heiligen Zeugen, welche sie nicht verbrennen konnten, legten sie zusammen in eine Hammelhaut hinein und banden sie fest und nahmen sie weg und warfen sie in den großen Fluß[2] hinein unter den Brücken der Stadt, über welchen das ehrenvolle Kreuz der Brücke errichtet wurde[3].

Und das Wasser des Flusses wurde den heiligen Knochen ein Kleid, indem es sie umhüllte, und die Tiefe des Wassers ein Grab des heiligen Märtyrers, damit keiner sie freventlich berühre; so haben sie den Kämpfern Christi getan, und so hat [auch] der Glückselige eine schöne Heldentat vollbracht.

Da begann die Menge der Christen der Stadt, legte die Furcht vor den Tyrannen ab und kam an den Ort, wo sie den Leib des heiligen Zeugen verbrannt hatten; die (33) Alten liefen

---

1) Jetzt Kur, wie der Fluß. 2) Kur.

3) Brosset, hist. de la Géorgie I Seite 262 ff: Son corps fut brûlé et ses os jetés dans le Mtkwar, sous le pont, près duquel fut plus tard construite une mosquée.

Quand les chrétiens passent sur ce pont, ils ne manquent jamais, encore aujourd'hui, de se signer, en mémoire de S. Abo . . . . . J'ajoute, comme témoin oculaire, qu'auprès du pont allant de Tiflis à Awlabar se trouve encore, en effet, une jolie mosquée, et, de l'autre côté, au bas du rocher de Métekh, un petit oratoire de S. Abo, sans aucune inscription.

mit ihrem Stocke hin, die Lahmen springend wie Hirsche, Jünglinge laufend, Knaben zusammen hinstürzend. Die Mütter glichen den Salbenträgerinnen, welche Salben hatten[1], als sie zum heiligen Grabe Christi, unseres Gottes, liefen. Auch diese [näml. die Mütter] glichen ihnen wahrlich. Denn sie kamen mit Tränen und brachten Lichter und Weihrauch mit sich in ihren Händen; alle [aber] kamen mit Freude und Dank gegen Christus und nahmen Erde von dem Orte mit, und viele mit Krankheiten Behaftete wurden hingeführt und an diesem Tage geheilt. Aber der überaus starke Gott zeigte seine Gewalt noch mehr und ehrte auch seinen Märtyrer und offenbarte ein Wunderzeichen, damit alle erführen, daß auch er ein Zeuge Christi ist.

Als aber der Tag dunkelte und die erste Zeit der Nacht war, schickte der Herr einen glühenden Stern wie eine Lampe von Feuer über den Ort, welcher die ganze Zeit hindurch an dem Orte stand, wo sie den glückseligen Zeugen Christi verbrannt hatten; und er stand bis zu 3 Stunden, oder länger des Nachts, und ließ Glanz von sich ausgehen.

[Es war] Nicht wie Feuer der Erde, sondern wie Schrecken des Blitzes [= ein schrecklicher Blitz], welchen alle Städter sahen, der Richter und das ganze Volk, die christlichen Einwohner und alle Araber und Fremden, die anderswoher gekommen waren. Beständig sahen sie [wörtl.: die Pupillen ihrer Augen] hin, (34) bis sich die Tyrannen schämten; und von den Dienern des Richter-Emirs wollten einige auf den Platz kommen, um nachzusehen, denn sie dachten — ob die Christen etwa [bloß] Licht auf dem Platze angezündet hätten. Und als sie sich dem Orte nähern wollten, sahen sie, daß ein Stern sich auf der Luft erhob, und sie wagten nicht, sich dem Platze zu nähern, denn Furcht vor Gott ergriff sie[2].

Aber wiederum in der 2. Nacht gaben die Wasser noch mehr wunderbares Licht von sich. [Die Araber aber], welchen das Himmelsfeuer zwischen Erdboden und Luft seltsam erschien und die die Wunder zu verdecken wünschten, konnten doch die Wasser nicht aufhalten und die gewaltigen, kochenden Wogen

1) Mark. 16, 1 ff Luk. 24, 1 ff.

2) Ist hier und im folgenden vielleicht an den Brand einer Naphthaquelle zu denken?

nicht löschen [an der Stelle], wo sie die von Gott geehrten Knochen des hochbeglückten Zeugen hingeworfen hatten —, unter den Brücken leuchteten Lichter auf, säulengleich, wie Blitze, welche wieder die ganze Zeit über standen, und um die Ufer des Flusses herum war der Fels erleuchtet und die Brücken von oben bis unten, welche die ganze Menge der Stadt so sah, damit alle glaubten, daß er wahrlich ein Märtyrer Jesu Christi, des Sohnes Gottes ist. Und alle, die an Christus glaubten und die nicht glaubten, erfuhren, daß das Wort wahr ist, das er gesagt hat: «Wenn [jemand] mir dienen wird, so wird ihn mein Vater ehren, der im Himmel ist[1].»

Wenn er nun dem vernichtbaren Leibe solche Ehre (35) jetzt erzeigt hat, wieviel mehr wird man ihn bei der unvernichtbaren Auferstehung der Gerechten als Kranzträger von Preis und Ehre unter den Engeln sehen, und wieviel mehr werden sich wegen ihres sinnlosen Wütens die schämen, welche Christus verleugnet und seine Heiligen geschlagen und verfolgt und getötet haben; aber der Herr hat sie in seinen Himmel aufgenommen.

Aber jetzt, Geliebte, ist es Pflicht auch für uns, von nun ab noch mehr die früheren hochbeglückten Zeugen [in unsere Herzen] aufzunehmen, damit wir, nachdem wir [die Taten] von diesem neuen Zeugen gesehen haben, auch an die früheren Zeugen glauben und das Wort des glückseligen David sprechen: «Ehrenvoll ist vor dem Herrn der Tod seiner Heiligen[2]» — und ihm [dem Herrn] gebührt Preis jetzt und immer und in Ewigkeit. Amen.

4. Cap. Lob des heiligen Zeugen Abo.

Jetzt laßt uns hingehen, ihr in Christo Gläubigen, und das Fest der Erinnerung an diesen neuen Zeugen, welchen uns Christus für unser ganzes Land Kharthli als Fürsprecher geschenkt hat, feiern und mit großer Freude die Schätze unserer Herzen und Gedanken öffnen, und mit fröhlichem Antlitz und einfältiger Sprache wollen wir seine Heldentat schön loben und sagen: »Freue dich, hochbeglückter Zeuge im Herrn! Denn du letzter Arbeiter unseres Heilandes, [der du erst] in der 11. Stunde [ge-

1) Joh. 12, 26 ohne »der im Himmel ist«.
2) Psal. 116, 15.

kommen bist,] bist denen, die früh aufgestanden sind, gleich geworden und hast keinen geringeren Lohn erhalten[1]! Freue dich, Zeuge im Herrn! Du gleichst dem letzten Apostel Paulus darin, daß du väterliche Gesetze und Lehren von dir wiesest und dich zu Christus, dem Sohne Gottes, bekanntest! Ähnlich ihm auch durch die Abschlagung des Hauptes[2]! Könnte dich jetzt wohl jemand würdig loben (36) mit wahrhaftiger Lobrede!? Ich möchte dich loben, du überaus geliebter Zeuge Christi, aber ich wage es nicht, denn höher als mein Verstand hat sich das Lob deines guten Charakters erhoben! Und wiederum fürchte ich mich, zu schweigen, denn mit der hochbeglückenden Liebe von Christus hast du mich geliebt, solange du in diesem unserm Lande warst[3]! Es möchte denn vielleicht, wenn ich meine Zunge von deinem Lobe zurückhielte, die Ausübung deiner Fürbitte bei Christus [auch] aufgehalten werden! Jetzt aber — durch den Empfang der Gnade Christi durch dich — will ich dich loben, du vom Herrn mit Schönheit Geschmückter!

Freue dich, hochbeglückter Zeuge im Herrn, denn durch den Glauben, ohne die Augenzeugen und Diener, die heiligen Apostel Christi, gesehen zu haben, und durch den Mut des Bekenntnisses hast du die Seligkeit gewonnen!

Denn dich hat der himmlische Vater durch seinen eingeborenen Sohn zum Kranzträger gemacht und mit der Gnade des heiligen Geistes erfüllt! Dich hat der Sohn durch den Vater aufgenommen und der heilige Geist dich erhöht!

Dich hat der heilige Geist liebgewonnen und in seiner Vereinigung mit Vater und Sohn geehrt und als siegreich in [deiner] Heldentat gezeigt!

Über dich ist gestaunt worden von der Schar der Engel, denn wie ein Körperloser hast du den Tod um Christi willen erduldet! Über dich freuen sich die Patriarchen, denn der glückselige Abraam hat von seinen Nachkommen dich in seinen Schoß aufgenommen um Christi willen, der dich in sein Zelt aufge-

1) Das Gleichnis vom Weinberge Mt. 20, 1—16.

2) Euseb. hist. eccl. Cap. 25.

3) Der Priester Johannes ist wohl ein Freund Abos gewesen, vielleicht sein Lehrer, und hat vielleicht gerade deshalb den Auftrag erhalten, dies Martyrium zu schreiben.

nommen hat, und von ihm ist er vielen Geschlechtern als Gnade erschienen.[1](?) Du bist eine Frucht der Zeugen Christi geworden und ein Schüler der Apostel!

(37) Du bist unter den Zeugen des Himmelsherrschers in der Lebensgeschichte der Heiligen mit Namen aufgeschrieben und mit den Märtyrern ein Kranzträger geworden! Du bist bei den Bekennern aufgestellt und mit den Gerechten gepriesen!

Wir erstaunen sehr über dich, heiliger Zeuge, denn (in der Zeit) während der Größe des Königreiches der Ismaeliten hast du freiwillig Niedrigkeit um Christi willen erwählt und den mit Schwertern beherrschten Glauben verworfen und dich zu dem wahren Glauben bekannt und den Gekreuzigten angebetet als Herrn und Gott.

Von wo oder von wem hast du ein solches Wissen von Christus gelernt? Welches Wunder hat dich zur Größe des [Gottes-] Reiches geführt? Du gleichst wahrlich jenem Räuber zur Rechten, denn du hattest [auch] einen von den Gefangenen bei dir, welcher sich von Christus verirrt hatte und fremdem Gesetz folgte.

Und er ist doch wegen des Bekenntnisses zu Christus mit dir zusammen gerichtet worden, aber dieser Beklagenswerte ist wieder gestolpert und gefallen, denn aus Furcht vor dem Tode hat er diese kurze [Welt] geliebt und die ewige verscherzt! Der böse Feind hat ihn ergriffen und ein Schaf Christi ist eine Wolfsbeute geworden!

Denn er hat sich von dem guten Hirten entfernt und den Stab der Gewalt Christi aus seinen Händen geworfen! Deshalb ist er auch besiegt worden und aus der Herde der verständigen Schafe herausgekommen [eig. herausgefallen][2]!

Aber dich, hochbeglückter Zeuge, hat er [der Herr] mit dem Zepter, mit seinem Kreuze geschützt, entsprechend deinem starken Glauben an ihn! Du bist dem Räuber an Glauben gleich und in das Paradies gebracht! Du hast die Pforte des (38) Paradieses mit dem Kreuze Christi geöffnet, und die Cherubim-Wächter, die feuergleichen, haben dich nicht gerichtet [indem sie fragten]: wer bist Du?! Und was soll ich noch mehr sagen: der Herr hat für uns gelitten, unschuldig für die Schuldigen

1) Viell.: wirst du . . . . erscheinen? 2) Vgl. d. Einl.

sein reines Blut vergossen; aber du hast deine Schuld zurückbezahlt, denn auch du hast dein Blut vergossen aus Liebe zu ihm! Deshalb hat er dich auch mit dem Siegeskranz geschmückt und dich gezeigt als Bewohner seines Reiches!

Deinetwegen, heiliger Zeuge, ist die Liebe Christi zu uns und unser Glaube an ihn wieder erneuert, denn wir sind unter das fremde Volk gemengt, welches dem Glauben an Christus widersteht, unter das Volk, welches ein Freund dieser kurzen [Welt] ist, unter den Samen [=Stamm], der an den Sohn Gottes nicht glaubt, unter die Beschimpfer unseres Glaubens! Deren Handlungsweise haben wir gelernt, wir fröhnten dem Herzenswunsche unserer Herzen, sie nachahmend, wie solche, die an Christus verzweifeln und das ewige Leben vergessen haben!

Aber jetzt ist durch dich Christus uns [wieder] genähert und wir haben wieder Furcht vor ihm und Liebe zu ihm gefühlt und sind seiner Gnade wert geworden und seiner Liebe und Gunst, dadurch, daß von Tag zu Tag viele Wunder und sein Heil unter uns gezeigt worden sind!

Nicht haben diese Unvernünftigen das Wort des Herrn erfahren: «(Es soll geschehen?) Jeder, der euch töten wird, soll bedenken, daß er ein Opfer Gottes opfert[1].» Oh, Unvernunft, und mehr als Unvernuft von ihnen, daß dich zuerst jemand gerufen hat: (39) wer bist du? oder aus welchem Geschlecht? oder von welchem Volke? oder nach welchem Glauben hast du gelebt[2]? Und jetzt haben sie unfreiwillig dich als Bekenner Christi bekannt gemacht und als Märtyrer haben alle dich kennen gelernt und alle Gebornen dich geehrt!!

Denn der Himmel ist Zeuge für deine Gerechtigkeit, [die sich] dadurch [erwiesen hat], daß ein ungewöhnliches Feuer auf den Platz geschickt wurde, auf welchem du wie ein unschuldiges Lamm geopfert worden bist, mit Feuer verbrannt!

Dich hat die Erde als heiliges, wohlgefälliges Opfer für Gott aufgenommen, deshalb, weil auf ihr dein ehrenvoller Leichnam verbrannt wurde, denn sie ist dir wie der Altar Abels,

1) Citat?

2) D. h. wenn die Araber sich nicht um dich bekümmert hätten, wäre es für sie besser gewesen. Gegen ihren Willen haben sie die Sache der Christen gestärkt.

Enochs, Abraams, Elias[1] geworden, — welche Gott Ganzopfer darbrachten!

Und wieder glich der Platz deiner Opferung dem Wehen [= Wohlgeruch] Arons[2] und des Priesters Zacharias[3]! Denn über die Glut des Feuers stieg es hinauf wie der Wohlgeruch von Weihrauch von jenem deinem Leibe vor den Herrn in das Allerheiligste des Himmels!!

Dich haben jene Fluten als Märtyrer Christi aufgenommen! Aber Gott-Christus hat das Dunkel der Tiefen mit Licht des Himmels erleuchtet! Deine Landsleute haben dich zu einem Fremden und Verworfenen gemacht, aber Christus hat dich unter den Ismaeliten wie eine Rose unter Dornen ausgewählt und dich für seine Kirche erworben! Wie eine wilde Olive hat Christus dich abgepflückt und dich in seinen Erbgarten als Segensfrucht eingepflanzt! Und mit der Frucht deines Glaubens hat er die Kirche erfreut, in welcher sich freuen die Gläubigen Christi, und sie verlangen nach deinem Ruhm, nach deinem Heldentum, nach deinem (40) Mut, nach deinem Märtyrertum, nach deiner Bekränzung!! Darum will ich dich loben, siegreicher, heiliger Zeuge, denn du neuer Christusgläubiger bist uns ein Lehrer geworden!

Du hast die Gelehrten noch mehr angeregt [w.: aufmerksamer gemacht], die Schwankenden mehr gefestigt, die Gefestigten erfreut!

Die Heiden werden verlangen, Christus zu dienen, du hast uns ein Andenken an dein Märtyrertum hinterlassen, wir wollen Prediger werden, allen deinen Namen zu verkünden!!

Jetzt flehen wir deine Liebe zu Christus an; du bist ja Fürsprecher vor dem Erlöser für alle, welche dich um Gunst von Christus, unserm Gotte, bitten! Welchem sei Preis und Ehre und Macht samt dem Vater und dem hochheiligen Geiste jetzt und immer und in Ewigkeit«. Amen.

---

1) Gen. 4, 4. Altar Enochs? Gen. 12, 7; I Kön 18, 30 ff.
2) Exod. 30, 7. 3) Luk. 1, 10 f.

DIE FRAU

IM

RÖMISCHEN CHRISTENPROCESS

EIN BEITRAG ZUR VERFOLGUNGSGESCHICHTE

DER CHRISTLICHEN KIRCHE IM RÖMISCHEN STAAT

VON

FRIEDRICH AUGAR

Vorwort.

Mommsen sagt in seinem römischen Strafrecht (Buch V, Abschnitt IV, S. 955): «Während der Christenverfolgungen sind ehrbare Frauen im Strafweg in die öffentlichen Bordelle eingestellt worden. Dem Anschein nach aber ist dies nicht allgemeine Anordnung gewesen, sondern auf den Übereifer einzelner Beamten zurückzuführen.»

Um über diese Angelegenheit ein sicheres Urteil zu gewinnen, wird es nötig sein, in einem ersten Teil das vorhandene Material zu sammeln und zu prüfen und in einem zweiten Teil die strafrechtlichen Verhältnisse der Kaiserzeit, zumal die Art und die Rechtsgrundlage des Verfahrens wider die Christen zu untersuchen.

Die vorliegende Untersuchung selbst ist freilich nicht durch Mommsens Bemerkung veranlasst, sondern schon vor dem Erscheinen seines Strafrechts auf Anregung meines verehrten Lehrers Harnack begonnen worden.

Inhalt.

Seite

Vorwort III

I. **Das vorhandene Material.**

A. Belege bis auf Eusebius.

1. Autores ecclesiastici 5

Tertullian (Nr. 1—3) 5

Hippolyt (Nr. 4. 5.) 10

Cyprian (Nr. 6.) 15

Eusebius (Nr. 7—12) 16

2. Acta martyrum sincera et passiones. (Nr. 1—3) 28

B. Nacheusebianisches und Verdächtiges.

1. Autores ecclesiastici 40

(Basilius?) 41

Ambrosius (Nr. 1—3.) 41

Chrysostomus (Nr. 4. 5.) 44

2. Acta martyrum 46

3. Martyrologium Hieronymianum (et Romanum) 48

C. Übersicht 52

II. **Die strafrechtlichen Verhältnisse**

A. Das Delict 54

B. Das Verfahren 59

1. Das coercitive 59

2. Das strafrechtliche 61

3. Coercitives oder strafrechtliches Verfahren gegen die Christen? 65

C. Die Strafe 70

1. im eigentlichen — strafrechtlichen — Sinn 70

a. für Landesfeindschaft (mit der Begleiterscheinung des Freiheitsverlustes) 72

b. für Majestäts- und andere schwere Verbrechen (mit der Begleiterscheinung der Servitus poenae) 78

2. im übertragenen — polizeilichen — Sinn 79

D. Schluss 80

I. Das vorhandene Material.

A. Belege bis auf Eusebius.

1. Autores ecclesiastici.

1. Tertullian schreibt im 50. Capitel seines Apologetikum: nam et proxime ad lenonem damnando Christianam potius quam ad leonem confessi estis labem pudicitiae apud nos atrociorem omni poena et omni morte reputari. Harnack[1], dem Joh. Neumann[2] folgt, hat mit entscheidenden Gründen die Abfassung des Apologetikum in den Herbst des Jahres 197 gelegt. Es ist die Schrift eines juristisch gebildeten Mannes. Denn wenn es auch zweifelhaft ist, ob die in den Digesten enthaltenen Fragmente aus zwei Schriften juristischen Inhalts auf den Apologeten Tertullian zurückgehen[3], so beweisen doch dessen unbestritten echte Schriften zur Genüge die Richtigkeit der Notiz des Eusebius (h. e. II, 2): *Τερτυλλιανὸς τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκὼς ἀνήρ.* Von Tertullian sind also gerade in Dingen des römischen Rechts- und Strafvollzugs formell und inhaltlich correcte Angaben zu erwarten. Dies um so mehr in einer Schrift, die wie das Apologetikum gleichsam officiellen Charakter hat. Die Schrift ist adressiert an die Statthalter des römischen Reiches; Cap. 1: Romani imperii antistites, in aperto et edito, in ipso fere vertice civitatis praesidentes ad iudicandum. Im letzten Capitel, dem unsere Stelle angehört, erhebt sich der Anwalt der christlichen Sache zu einer wuchtigen Apostrophe der boni praesides (Cap. 50: sed hoc agite, boni praesides!), um mit der juristisch pointierten glänzenden Antithese

1) Ztschr. f. K-Gesch. II, 1878; S. 574 ff

2) Der röm. Staat und die allgem. Kirche bis auf Dioclet., 1890, vgl. S. 111: Im Jahre 197 wendet Tertullian sich an die Behörden mit seiner Verteidigungsschrift der Christen.

3) Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. S. 674.

zu schließen: cum damnamur a vobis, a Deo absolvimur. Tertullian wird sich nicht durch eiue Übertreibung oder unbeweisbare Behauptung selbst um die Wirkung seiner Anklage- und Verteidigungsrede haben bringen wollen. Unter diesen Voraussetzungen wiegen die Worte Tertullians besonders schwer.

Er beklagt sich nicht über die Ungerechtigkeit der Richter. Wohl dürften sie nicht verpflichtet gewesen sein, diese Einstellung ins Bordell zu verhängen; das «potius» scheint ihnen vielmehr die Wahl zu lassen, die Todesstrafe mit öffentlichen Tierhetzen und ähnlichen Volkslustbarkeiten (daher damnare ad leonem; vergl. Mommsen, Buch V, Abschn. II, Nr. 6, S. 925) oder mit der Einstellung ins Bordell in Verbindung zu bringen [1]. Aber auch wenn sie das letztere tun, bleiben sie innerhalb der bestehenden Gesetze und ihrer gesetzlichen Befugnisse. Und dieser Fall ist vorgekommen — das «proxime» beweist es — in der Verfolgung des Jahres 197; die Richter waren, wie der Context zeigt, die praesides, die Statthalter selbst, bezw. einer von ihnen, von denen es im Eingang heißt, daß sie in aperto et edito, in ipso fere vertice praesident ad iudicandum.

Noch eins liegt in Tertullians Worten: bei Christen gerade und vielleicht nur bei Christen macht der Richter Gebrauch von seiner Macht, über das unglückliche Opfer seiner Capitalsentenz die Prostituierung zu verhängen. Und Tertullian hat recht. Mir wenigstens ist aus der Profanliteratur nur der eine Fall bekannt geworden, der die Tochter Sejans betrifft, und der in Teil II noch behandelt werden soll. Nur in der Bestimmung der Motive, die er den Richtern für diese von ihrem sonstigen

1) Die damnatio ad lenonem steht völlig parallel der damnatio ad leonem. Diese ist aber durchaus ein Todesurteil, dessen Vollstreckung nur unter Mitwirkung des Löwen im Zirkus geschieht. Daher muß auch die damnatio ad lenonem als Todesurteil gefaßt werdeu, nur daß der Todesweg der Verurteilten durch das Bordell führt. Der Text dieser Stelle würde auch die andere Auffassung zulassen, daß die Einstellung beim leno die ganze und eigentliche Strafe war. Aber die überlieferten Einzelfälle, die im folgenden vorzuführen sind, und die rechtlichen Verhältnisse, die im zweiten Teil dargelegt werden sollen, machen die empfohlene Auffassung wahrscheinlicher. Tertullian sagt dann also, daß die angeordnete Befleckung der zum Tode verurteilten Christin grausamer sei als jede Strafe und jeder Tod.

Verfahren abweichende Entscheidung beilegt, vertritt er eine einseitige subjective Auffassung, wie es ihm ja natürlich hier ganz unmöglich ist, eine objective Erklärung zu geben. Als Christ, der von seiner Bekehrung an auf die sittlichen Forderungen des Evangeliums starken Nachdruck gelegt hat, und als Verfolgter, der voll Bitternis gegen seine Verfolger ist, sieht er in der Entscheidung der Richter eine besondere Bosheit und Grausamkeit (atrocitas). Dagegen wird es dem, der in der Ruhe geschichtlicher Prüfung diese Dinge betrachtet, ebenso wahrscheinlich sein, daß der Richter nicht vom Standpunkt der Christen, sondern von seinem eigenen Standpunkt aus urteilte und dann glaubte, eine besondere Milde walten zu lassen. Denn ein römischer Beamter jener Zeit, der von der Ehre plebejischer Frauen einen viel geringeren Begriff als Tertullian und die Christen hat, wird die vorläufige Einstellung ins Bordell als das ungleich geringere Übel ansehen gegenüber dem sofortigen Vollzug der Todesstrafe in der grausamen Form einer Preisgabe zu Tierhetzen, zumal ja auch die vorläufige Internierung die Möglichkeit einer Begnadigung (bei eintretendem — oder simuliertem — Gesinnungswechsel) offen ließ.

Entscheiden läßt sich diese psychologische Frage mit dem vorliegenden Material nicht. Es gibt Richter, die mit den Christen als mit beklagenswerten, für das Gemeinwohl unschädlichen Opfern eines Aberglaubens Mitleid haben, nur im Zwang der Gesetze und Verordnungen gegen sie einschreiten und jedes Mittel versuchen, um sie vor der Schwere der Gesetze zu retten. Ein solcher Richter könnte aus Milde auf Prostituierung erkennen, um nicht die sofortige Vollstreckung des Todesurteils anordnen zu müssen.

Zugleich würde die Prostituierung ihm ein letztes Mittel sein, um mit Hilfe des weiblichen Schamgefühls doch noch den Abfall der Christin von ihrem Glauben herbeizuführen und so die schon dem Tode Verfallene noch zu retten. Für diese Meinung spricht auch die Beobachtung, daß nach den Berichten der wirklichen Preisgabe fast immer die Androhung dieser Maßnahme vorangeht; vielleicht haben oft sogar diese Drohungen schon genügt, die Standhaftigkeit der Angeklagten zu brechen. Es gibt andere Richter, die durch den ihnen unverständlichen Trotz der Christen gegen dieselben erbittert wurden und mit

raffinierter Grausamkeit verfuhren. Wenn ein solcher Richter von der christlichen Wertschätzung der Keuschheit erfahren hat, dann möchte bei ihm die Tertulliansche Erklärung zutreffen, daß er mit ausgesuchter Bosheit die Christinnen durch ihre Prostituierung gerade am empfindlichsten zu bestrafen meinte. Zu beachten bleibt auch der Umstand, der uns freilich in der vorliegenden Tertullianstelle nicht direct entgegentritt, sich aber an den meisten übrigen, noch anzuführenden Stellen beobachten läßt, daß es fast ausschließlich Jungfrauen, nicht Frauen sind, die dem Bordell oder der einmaligen Vergewaltigung durch Richterspruch verfallen. Zur Erklärung dieser Beobachtung reicht es nicht aus, darauf hinzuweisen, daß für öffentliche Häuser Jungfrauen vielleicht begehrter waren als Frauen; denn das würde für die einmalige Vergewaltigung nichts beweisen. Es liegt vielmehr der Gedanke nahe, daß die Schmach dieser Strafe einer Jungfrau noch gräßlicher erscheinen mag als einer Frau. Ob hier außerdem noch eine personalrechtliche Erwägung Platz greift, die zwischen der Behandlung einer verheirateten Frau und einer Jungfrau einen Unterschied bedingt, gehört der Untersuchung des II. Teils an.

2. Etwa 20 Jahre später scheint Tertullian in der montanistischen Schrift de monogamia (cap. 15) noch einmal von derselben Sache zu reden. Der Verfechter strenger montanistischer Grundsätze verwirft die zweite Ehe und stellt die zum zweiten Male Verheiratete sittlich tief unter jede Gefallene der Verfolgungszeit. Es wird nötig sein, die Stelle im ganzen Zusammenhang zu geben. Plane qui exprobrant nobis duritiam vel haeresim in hac causa aestimant, si in tantum fovent carnis infirmitatem, ut in nubendo frequenter sustinendam putent, cur illam in alia causa neque sustinent neque venia fovent, cum tormentis expugnata est in negationem? Utique enim illam magis excusari capit quae in proelio cecidit quam quae in cubiculo, quae in equuleo succubuit quam quae in lectulo, quae crudelitati cessit quam quae libidini, quae gemens devicta est quam quae subans. Sed illam quidem a communicatione depellunt, quia non sustinuit in finem; hanc vero suscipiunt, quasi et haec sustinuerit in finem. Propone quid utraque non sustinuerit in finem, et invenies eius causam honestiorem quae saevitiam quam quae pudicitiam sustinere non potuit. Et tamen nec cruentam defectionem infirmitas carnis excusat

nedum impudicam. Tertullian stellt offenbar den Wiederverheirateten die Gefallenen der Verfolgungszeit gegenüber. Aber haben diese Frauen ihr Christentum verleugnet (cf. in negationem) nur unter dem Zwang der Folter (cf. tormentis)? oder auch unter dem Druck einer schmachvollen Behandlung[1]? Wenn dies letztere der Fall ist, dann liegt hier zugleich ein Beweis vor für den Erfolg, der mit dieser schimpflichen Maßregel gewiß öfters erreicht wurde und, wie sich vermuten läßt, auch meist bezweckt war. Doch machen der rhetorische Charakter der Schrift und die Ausdrucksweise, die überall der Situation einer Wiederverheirateten antithetisch angepaßt ist, ein bestimmtes Urteil unmöglich. So viel ist aber sicher: wenn Tertullian hier eine Verletzung weiblicher Integrität während der Verfolgungen im Sinn hat, muß er an neuere Vorgänge denken. Die Ereignisse des Jahres 197 liegen zu weit zurück, als daß er sie hier — zumal in dieser sie eigentlich als bekannt voraussetzenden, rhetorischen Weise — anführen könnte. Denn die Schrift de monogamia ist mindestens 20 Jahre jünger als das Apologetikum. Harnack a. a. O. will sie lieber nach 215 als vor 215 setzen und Nöldechen[2] bringt sie unter die eine montanistische Gegenaction hervorrufende Einwirkung Kallists, also noch nach 217; über das Jahr 219 darf allerdings — wegen Cap. 3 — nicht heruntergegangen werden. Es würde also an Vorgänge zu denken sein aus der Verfolgung des Proconsuls Scapula (211 bis etwa 213), die ja auch sonst durch besondere Grausamkeit gegen die Christen bekannt ist.

3. Nach de monogamia, aber noch unter Kallist, also zwischen 218 und 222, ist die Schrift de pudicitia entstanden. In ihr entrüstet sich Tertullian über das Indulgenzedict des römischen Bischofs, das selbst schlimmen Sündern (moechis et fornicatoribus) Vergebung verspreche entgegen aller Christiani nominis disciplina, quam ipsum quoque saeculum usque adeo testatur, ut si quando eam in feminis nostris inquinamentis potius carnis quam tormentis punire contendat, id volens eripere quod vitae anteponunt

---

1) Hierauf weist cecidit in proelio als Antithese zu cecidit in lectulo, ebenso die Antithesen crudelitati cessit — libidini cessit und gemens devicta est — subans devicta est.

2) Texte und Unters. z. Gesch. d. altchristl. Lit., Bd. V.

(de pud., 1). Das saeculum ist die Welt, der *Κόσμος* des NT's, speciell der römische Staat (vgl. punire). Dieser bezeugt durch sein Verfahren die hohe Achtung, in der bei den Christen die sittliche Integrität steht. Sie gilt ihnen mehr als das Leben selbst; darum werden gerade an ihr die christlichen Frauen von ihm am liebsten (potius) getroffen. Die Auffassung ist dieselbe wie im Apologetikum: Das saeculum ist atrox und weiß die Christinnen mit der empfindlichsten Strafe zu belegen. Auch das «potius» kehrt wieder; für das saeculum lag also kein Zwang, sondern nur eine Möglichkeit, aber eine gern gebrauchte Möglichkeit vor, gerade auf diese Weise zu strafen. So bietet diese Stelle nichts eigentlich Neues. Aber sie zeigt, wie allgemein bekannt dies Verfahren des Staates war, und wie oft es also muß geübt worden sein. Denn Tertullian konnte von dieser Sache ganz beiläufig, zur Illustrierung des römischen Indulgenzedicts, sprechen und durfte doch voraussetzen, sofort allgemein verstanden zu werden.

4. In dieselbe Zeit wie Tertullian, nur auf einen anderen Schauplatz, führt der römische Presbyter Hippolyt. Über die Hauptpunkte seines äußeren Lebens herrscht jetzt nach der intensiven Forschung, die sich ihm in den letzten Jahrzehnten zugewandt hat, eine gewisse Einstimmigkeit. Zur Zeit des Zephyrin, aber wohl noch nicht zur Zeit des Victor gehörte er zum Klerus der römischen Kirche; sein Tod fällt vor 238. Wenn seine Schriftstellerei erst mit seinem Eintritt in den Klerus begann, dann ist der Daniel-Commentar eine seiner ersten Schriften. Der Commentar zeigt in den vorausgesetzten innerkirchlichen und theologischen Verhältnissen die zeitliche Nähe mit der ersten von ihm überhaupt bekannten Schrift, de antichristo; aber er ist von ihr durch eine schwere Verfolgungszeit getrennt, die sich in IV, 51 deutlich widerspiegelt. Hippolyt will hier die mit dem Antichrist kommende Trübsal schildern (*Χρὴ οὖν ἐνορᾶν τὴν ἐσομένην τῶν ἁγίων τότε θλῖψιν καὶ ταλαιπωρίαν*) und illustriert sie durch die gegenwärtigen Nöte, *δεῖ γὰρ ἡμᾶς ἐκ τῶν ἤδη μερικῶς γινομένων ἐννοεῖν τὰ ἐσόμενα.* Er fährt fort: *τοιαύτης ζάλης καὶ ταράχου ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ γενησομένης, καὶ πάντων πιστῶν πανταχοῦ ἀναιρουμένων καὶ κατὰ πᾶσαν πόλιν καὶ χώραν σφαζομένων, καὶ δικαίων αἵματος ἐκχυνομένου, καὶ ζώντων ἀνθρώπων καιομένων, καὶ θηρίοις ἑτέρων παρα-*

βαλλομένων, καὶ νηπίων ἐν ἀφόδοις φονευομένων, καὶ ἀτάφων πάντων ῥιπτουμένων καὶ ὑπὸ κυνῶν βιβρωσκομένων, παρθένων τε καὶ γυναικῶν παῤῥησίᾳ φθειρομένων καὶ αἰσχρῶς ἐμπαιζομένων, καὶ ἀναρπαγῶν γινομένων, καὶ κοιμητηρίων ἁγίων ἀνασκαπτομένων, καὶ λειψάνων ἀνορυσσομένων καὶ ἐν πεδίῳ (ῥιπτουμένων), καὶ βλασφημιῶν γινομένων. In dieser Schilderung ist ein Bild *τῶν ἤδη μερικῶς γινομένων* gegeben. Die Einzelheiten sind durchaus concreter Natur und stimmen überein mit den Strafen, die von den Juristen jener Zeit überliefert werden und auch aus den glaubwürdigen Berichten über diese und andere Verfolgungen bekannt sind, wie Feuertod, Preisgabe bei den Tierhetzen, Versagung des Grabrechts[1]. In diesem Zusammenhang gewinnt auch die «offene Schändung und schimpfliche Verhöhnung von Frauen und Jungfrauen» einen officiellen Charakter. Es sind nicht Pöbelangriffe gemeint — die kamen wohl gelegentlich überall und zu jeder Zeit einmal vor und hätten nicht in die Zeichnung jener Verfolgung gepaßt, in der Hippolyt ein Vor- und Abbild des künftigen Endes sieht. Jene Verfolgung aber fiel in das Jahr 202/3 und war veranlaßt durch ein Rescript des Kaisers Septimius (vergl. dazu I, 20: *Καίσαρος*). Der Kaiser hatte es in Palästina, auf seinem Wege von Antiochien nach Alexandrien erlassen (Spartian., vit. Sev. 17). So erklärt sich, daß die dadurch entfachte Verfolgung besonders im Osten, in Ägypten und dem proconsularischen Afrika gewütet hat. Hippolyt hat sicher von dort Kunde; aber er denkt wohl zunächst an römische Vorgänge. Denn auch die römische Christenheit hat damals schwer gelitten und ihre Märtyrer gehabt[2].

---

1) Feuertod — siehe Mommsen, Strafr. S. 923; Passio Perpet. et Felic., Cap. 11, aus früherer Zeit das Martyr. des Polycarp (Cap. 13. 14), aus späterer das des Pionius (Cap. 21). Preisgabe bei den Tierhetzen — siehe Mommsen, S 925 ff; Passio Perp. et Felic. Cap. 17; Tertull., apol. 40; de spect. 21 etc., früher Euseb., h. e. V, 1, 47; später Cyprian, ep. LIX, 8 u. a. Versagung des Grabrechts — Mommsen, S. 591, 987 ff; Euseb. h. e. V, 1, 61; Tertullian, ap. 37, ad Scap. 3.

2) Die hier vertretene Ansicht über die Abfassungszeit des Daniel-Commentars und die Bedeutung des Cap. 51 wird eingehend begründet von Bonwetsch, Stud. zu den Comm. Hipp.'s in den T. u. Unters., NF, Bd. I, H. 2, 1897. Über Cap. 51 heißt es S. 72: Aus tatsächlichen Erfahrungen heraus ist, wie Hippolyt selbst sagt, jene Schilderung entnommen . . . Die lebensvolle Art dieser Schilderung hat . . die Annahme

5. Ein Stück aus Hippolyt ist vielleicht erhalten in der aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts stammenden historia Lausiaca des Palladius. Hier heißt es Cap. 148: *ἐν ἄλλῳ βιβλίῳ παλαιοτάτῳ ἐπιγεγραμμένῳ Ἱππολύτου τοῦ γνωρίμου τῶν ἀποστόλων εὗρον διήγημα τοιοῦτον.* Es folgt cap. 148. 149 die Geschichte einer vornehmen und schönen korinthischen Jungfrau, die *κατ' ἐκεῖνο καιροῦ* bei dem Richter griechischer Nationalität denunziert wird als *βλασφημοῦσα καὶ τοὺς καιροὺς καὶ τοὺς βασιλεῖς καὶ δυσφημοῦσα τὰ εἴδωλα.* Der Richter, der ihren Christentrotz nicht zu brechen vermag, stellt sie ins *πορνεῖον* mit dem Befehl an den Bordellwirt, eine bestimmte Tageseinnahme aus ihrem Erwerb abzuliefern. Sie weiß sich aber der zudringlichen Lüstlinge zu erwehren unter dem Vorwande, eine übelriechende Wunde am Körper zu haben und mit dem Versprechen, später ihnen ohne Entgelt zu Willen zu sein. Inzwischen betet sie zu Gott, der auch in einem gewissen Magistrianus die Sehnsucht nach dem Martyrium erweckt. Gegen Bezahlung tritt er bei sinkendem Abend ins Bordell, offenbart der Eingekerkerten seinen Rettungsplan und gibt ihr seine Kleidung. Unter dem Schutz der männlichen Kleidung verläßt die Jungfrau als Jungfrau die Stätte der Schande. Als am folgenden Tage die Flucht der Geretteten bekannt wird, büßt Magistrianus seine Tat und sein Christentum mit der Verurteilung ad bestias.

Soweit die Erzählung, deren Bedeutung nicht zu verkennen ist, wenn sie von Hippolyt stammt. *Κατ' ἐκεῖνο καιροῦ* würde

---

empfohlen, daß dieser Commentar noch in frischer Erinnerung an die Verfolgung unter Septimius Severus geschrieben sei. Jedenfalls handelt es sich nicht um ein Gebilde der Phantasie, sondern entstammt die Darstellung vielmehr in ihren einzelnen Zügen schrecklicher Wirklichkeit.

Ebenso urteilt K. J. Neumann: Hipp. von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt, 1902, S. 63 f: Der Daniel-Commentar hat dies Rescript vom Jahre 202 bereits zur Voraussetzung. Man steht mitten in der auf diesem Rescript beruhenden severischen Verfolgung . . . . (Das Ende ist das Todesurteil). Eben darauf läuft bei Hippolyt dieser Befehl auch da hinaus, wo er von den Schrecken der Endzeit ein Bild entwirft, das mit den Farben der severischen Verfolgung gemalt ist. Das Vorbild für das Wüten des Antichrists in der Endzeit bietet das Vorgehen des römischen Kaisers in der Verfolgung. Ferner S. 65 und 89. In den Worten über die Frauen und Jungfrauen sieht er «Scenen der Volkswut», «Pöbelscenen» und «Maßnahmen der obrigkeitlichen Verfolgung» vereinigt (S. 90 mit Anm. 2).

dann auf die eben erwähnte Verfolgungszeit (vgl. *κατὰ τὸν καιρὸν τῶν διωκτῶν*) des Septimius Severus gehen. Der Ort wird genannt, und der Vorgang selbst ist mit jeder nur wünschenswerten Genauigkeit erzählt. Aber stammt diese Erzählung nun wirklich von Hippolyt? Palladius ist ein ganz unzuverlässiger Autor. Trotzdem läßt sich eine Erwägung für die Richtigkeit der behaupteten Herkunft unserer Erzählung anstellen. Palladius hat eine Vorliebe für Anekdoten über Frauen. Vgl. Cap. 3, 5, 6, 35, 37, 40, 41, 117—120, 125—142, 144—148. Mit Ausnahme unserer Geschichte nennt er nur in Cap. 3, worüber noch zu handeln sein wird, und Cap. 5 eine Quelle, und zwar eine mündliche. (*ὁ μακάριος Ἰσίδωρος ὁ ξενοδόχος συντετυχηκὼς Ἀντωνίῳ τῷ ἁγίῳ καὶ μακαρίῳ γραφῆς ἄξιον διηγήσατο πρᾶγμα ἀκηκοὼς παρ' αὐτοῦ* und *διηγήσατό μοι Δίδυμος ὁ συγγραφεὺς περὶ παιδίσκης τινός.*) Die übrigen Anekdoten sind quellenlos gegeben. Lucius[1] vermutet, daß er sie — soweit sie sich nicht bei Rufin und Sozomenos finden — aus einer ihm vorliegenden Sammlung von Frauenbiographien geschöpft hat. Die Vermutung hat viel für sich. Man müßte die Benutzung dieser Sammlung aufhören lassen mit Cap. 147; Palladius macht den Epilog mit den Worten: *οὐ παρέργως δὲ τέθεικα καὶ ταύτας τὰς ἀρετὰς τούτων τῶν ἀοιδίμων γυναικῶν.* Jetzt setzt unsere Erzählung ein: *ἀλλ' ἵνα μάθωμεν ὅτι πολυτρόπως ἔστι κερδαίνειν, ἐὰν θέλωμεν, ἐκ διαφόρων προφάσεων· ἐν ἄλλῳ βιβλίῳ* . . usw. Palladius läßt bei diesem Übergang so tief in seine schriftstellerische Tätigkeit blicken, daß die Vermutung von Lucius durch die Gegenüberstellung des *ἄλλο βιβλίον* zur Gewißheit wird. Aber wenn er die übrigen Geschichten auch aus einem *βιβλίον* genommen hat, warum betont er, daß er diese Erzählung in einem andern, sehr alten Buche gefunden hat? Warum gibt er hier überhaupt eine Quelle an, während er es sonst nicht tut? (Auch die unmittelbar folgende Geschichte de uxore viri senatorii beginnt: *ἐμνήσθην δὲ καὶ ἄλλης ἱστορίας*). Warum eine bestimmte schriftliche Quelle, während er sich in den beiden anderen Fällen mit einem mündlichen Berichterstatter begnügt? Renommisterei liegt hier nicht vor. Trotz aller sonstigen Unzuverlässigkeit des Palladius wird man in diesem Falle annehmen

1) Die Quellen der älteren Geschichte des ägyptischen Mönchtums, in der Ztsch. f. Kirchengesch. Bd. VII, 1885.

müssen, daß er die Geschichte in einem alten Codex fand, und daß er berechtigt zu sein glaubte, in Hippolyt den Autor zu sehen. Entspricht diesem subjectiven Glauben des Palladius der objective Tatbestand? Sachlich enthält das Stück nichts, was den römischen Presbyter als Verfasser direct ausschlösse. Die Beschuldigung der Märtyrerin stützt sich auf bestehende Gesetze und entspricht einer damals öfters wiederkehrenden Anklage gegen die Christen[1]. Der Vorwand, unter dem die Internierte sich zunächst alle Belästigung fernhält, ist so eigenartig und zugleich so wenig zu dem Idealbild einer Confessorin passend, daß hier wohl ein wirklicher Vorgang zu Grunde liegen mag. Auch die Erzählung von der Verkleidung in männliche Tracht macht hier ganz anders wie etwa später bei Ambrosius (vgl. S. 42) den Eindruck des Ursprünglichen. Die beiden Plurale *τοὺς βασιλεῖς* und *τῶν διωκτῶν* (in der Formulierung der Anklage *βλασφημεῖν τοὺς βασιλεῖς* und in der Zeitbestimmung *κατὰ τὸν καιρὸν τῶν διωκτῶν*) machen allerdings Schwierigkeiten. Zwar ist es wohl möglich, daß das Rescript betreffend den Übertritt zum Christentum von Septimius Severus und seinem Sohne Antoninus zusammen ergangen ist, wie es bei dem von Spartian an derselben Stelle (vit. Sever. 17,1) genannten Rescript in Sachen der Juden bestimmt der Fall war (nach Dig. 50, 2, 3, 3). Aber trotzdem paßt dieser uneingeschränkte Hinweis auf *βασιλεῖς* und zumal auf *διῶκται* nicht in Hippolyts Zeit und für Hippolyts Feder (vgl. in Dan. I, 20: *δόγματος Καίσαρος*). Freilich ist auch nicht ausgeschlossen. daß er erst der Hand des Palladius angehört, dem natürlich jede Verfolgung im Schema der letzten großen Diokletianischen sich darstellte. Es ist überhaupt nicht auszumachen, inwieweit Palladius die benutzte Quelle treu wiedergegeben oder überarbeitet hat. Daher vermag auch keine innere Literarkritik durch Vergleich mit Hippolyts echten Schriften zu entscheiden, ob das Stück nach Stil und Ausdrucksweise ihm

1) *βλασφημεῖν τοὺς καιρούς*, murmurare contra felicitatem temporum, ist die Beschuldigung begangenen Majestätsverbrechens (vgl. Paul., Sent. V, 29, 1 — ad legem Juliam maiestatis: quod crimen non solum facto sed et verbis impiis ac maledictis maxime exacerbatur), ebenso das *βλασφημεῖν τοὺς βασιλεῖς* (vgl. Arnob., adv. gentes IV, 34: maiestatis sunt apud vos rei, qui de vestris sequius obmurmuraverint aliquid regibus). Das *δυσφημεῖν τὰ εἴδωλα* ist deutlich der Vorwurf des Sacrilegs.

angehört oder nicht. Achelis hat es in der neuen Hippolyt-Ausgabe zu den echten Fragmenten gestellt (I, 2; S. 275 ff), Harnack lehnt es ab (Chronologie der altchristlichen Literatur II, S. 255, Anm. 3): Es ist eine conventionelle Geschichte einer Märtyrerin und ist ursprünglich auf die Zeit Diokletians und seiner Mitregenten gestellt gewesen und erst später auf unerklärliche Weise dem Hippolyt zugeschrieben worden.

6. Die nächste Quelle fließt wieder in Afrika, aber von Tertullian getrennt durch die große Decianische Verfolgung. Cyprian preist in «de mortalitate» die Frommen glücklich, die durch den Tod von der Erde genommen werden und sagt von den Jungfrauen (Cap. 15): excedunt ecce in pace tutae cum gloria sua virgines venientis (Hartel hat, ohne wesentliche Veränderung des Sinnes, venientes) antichristi minas et corruptelas et lupanaria non timentes. Diese minae antichristi, corruptelae und lupanaria sind nicht Gefahren, die in dieser argen Welt beim gewöhnlichen Lauf der Dinge den Jungfrauen drohen, sondern es sind Vorgänge, die mit der Verfolgung verknüpft sind. Das zeigt der Zusammenhang des Capitels, in dem er über die matronae sagt: tormenta iam non timet delicata matrona, metum persecutionis et manus cruciatusque carnificis moriendi celeritate lucrata. Den Jungfrauen drohen corruptelae und lupanaria, den Frauen manus cruciatusque carnificis. Das zeigt ferner die Verbindung, in die der Antichrist bei Cyprian immer mit der Verfolgung gebracht wird. Man vgl. ad Fortunatum de exhortatione martyrii Cap. 1: quoniam persecutionum et pressurarum pondus incumbit et in fine atque in consummatione mundi antichristi tempus infestum appropinquare iam coepit und die aus der Flucht vor der Verfolgung geschriebene epist. LVIII, § 1: scire enim debetis et pro certo credere ac tenere pressurae diem super caput esse coepisse et occasum saeculi atque antichristi tempus appropinquasse. Zu beachten ist auch, daß die Schrift durch ihre Veranlassung mit einer Verfolgung in Verbindung steht. In der Eusebianischen Chronik findet sich zum ann. Abr. 2269 ein Zusatz des Hieronymus: Pestilens morbus totius orbis multas provincias occupavit maximeque Alexandriam et Aegyptum, ut scribit Dionysius et Cypriani de mortalitate testis est liber. Hat diese große Sterblichkeit des Jahres 253[1] den christlichen Bischof zu seiner Trostschrift be-

1) praesentis mortalitatis copia — Cap. 1.

wogen, so hat sie dagegen die heidnischen Kaiser Gallus und Volusianus zu einem Edict veranlaßt, das die Darbringung öffentlicher Opfer forderte und zugleich das Signal zu neuen Christenverfolgungen gab. Sagt doch Cyprian im Brief an Cornelius (LIX, § 8) über sich selbst: his ipsis etiam diebus, quibus has ad te literas feci, ob sacrificia, quae edicto proposito celebrare populus iubebatur, clamore popularium ad leonem denuo postulatus in circo. Unter dem unmittelbaren Eindruck dieser Verfolgung ist der Tractat de mortalitate geschrieben. Denn nach der vita des Pontius folgen auf ihn de opere et eleemosynis und de bono patientiae. Der Tractat de bono patientiae ist aber nach epist. LXXIII, § 26 im Anfang des Jahres 256 geschrieben. Es bleiben also für de mortalitate nur die Jahre 253—255.

Im Hinblick auf die Vorgänge in dieser Verfolgung kann nun Cyprian bei den jungfräulichen Opfern der mehrere Jahre wütenden Seuche von einem «salutaris excessus» reden; sie entgehen den minae antichristi, den coruptelae, den lupanaria. Diese Aufzählung der in der Verfolgung zu fürchtenden Gefahren ist fast technisch zu nennen. Denn die ausführlicheren Berichte und besonders die Märtyreracten werden uns zeigen, daß der Verhängung jener scheußlichen Strafen fast immer die Androhungen dieser Strafe — die minae — vorausgingen. Das Schreckliche selbst aber bestand in corruptela = einmaliger Vergewaltigung und in lupanar = dauernder Einstellung ins Bordell. Cyprian ist ein scharfer Beobachter und ein getreuer Berichterstatter der Vorgänge zu seiner Zeit und in seiner Nähe. Er weiß, daß in der Behandlung der Frauen und der Jungfrauen ein Unterschied gemacht wird, und daß auch die Jungfrauen erst nach erfolglos gebliebenen Drohungen dem schmachvollsten Schicksal verfallen.

7. Eusebius von Caesarea liefert in seiner Kirchengeschichte mehrere Beiträge zu der hier vorliegenden Frage. Der älteste Fall, den er VI, 5 anführt, betrifft die jungfräuliche Potamiaena, von der er rühmt: *περὶ ἧς πολὺς ὁ λόγος εἰσέτι νῦν παρὰ τοῖς ἐπιχωρίοις ᾄδεται.* Und zwar führt VI, 1, 1 in die Zeit des Severus und nach Alexandrien. VI, 2, 2 nennt das zehnte Regierungsjahr dieses Kaisers, also das Jahr 202/3, und die Präfectur des Laetus als eine schwere Verfolgungszeit. Damals habe Origenes *ἔτι κομιδῇ παῖς ὑπάρχων* — nach VI, 2, 12 im siebzehnten Lebensjahr — des Martyriums begehrt. VI, 3, 3 stellt

uns den Origenes als 18jährigen vor und nennt den Präfecten Aquila. Aquila ist es nun (VI, 5, 2), vor dessen Tribunal Potamiaena geführt wird. Wir stehen also in derselben Verfolgungszeit, die uns aus Hippolyt (vgl. Nr. 4 — auch Nr. 5?) bekannt ist, und unter derselben Regierung, unter der Tertullian sein Apologetikum (vgl. Nr. 1) schrieb. Es scheint demnach, daß zuerst unter Septimius Severus, unter ihm aber auch sofort an verschiedenen Orten (Africa, Rom, Korinth?, Alexandrien) das in Rede stehende Verfahren gegen christliche Jungfrauen angewendet worden ist. In allen diesen aus jener Zeit überlieferten Fällen ist es nicht das Volk, sondern der Richter, der kaiserliche Beamte (praeses, *δικαστής*, *ἡγούμενος*), der auf diese Weise verfährt. Liegt hier eine allgemeine Anordnung zugrunde[1]?

Potamiaena, durch Schönheit und jungfräuliche Sittenreinheit gleich ausgezeichnet, erleidet mit ihrer Mutter Marcella ihres christlichen Glaubens wegen den Märtyrertod in siedendem Pech. Über die Mutter wird nichts weiter berichtet. Von der jungfräulichen Tochter aber weiß Eusebius folgendes zu erzählen: *φασί γέ τοι τὸν δικαστὴν (Ἀκύλας ἦν τούτῳ ὄνομα), χαλεπὰς ἐπιθέντα αὐτῇ κατὰ παντὸς τοῦ σώματος αἰκίας, τέλος ἐφ' ὕβρει τοῦ σώματος μονομάχοις αὐτὴν ἀπειλῆσαι παραδοῦναι· τὴν δὲ βραχύ τι εἰς ἑαυτὴν ἐπισκεψαμένην, ἐρωτηθεῖσαν ὃ κρίνειε, τοιαύτην δοῦναι ἀπόκρισιν, δι' ἧς ἐδόκει νενομισμένον τι αὐτοῖς ἀσεβὲς ἀποφθέγξασθαι. ἅμα δὲ λόγῳ τὸν τῆς ἀποφάσεως ὅρον καταδεξαμένην ὁ Βασιλείδης, εἷς τις ὢν τῶν ἐν στρατείαις ἀναφερομένων, ἀπάγει παραλαβὼν τὴν ἐπὶ θανάτῳ.*

Dieser Bericht des Eusebius würde nach mancherlei Richtung bedeutsam sein; nur ist zuvor die Frage zu erledigen, ob er glaubwürdig ist. Bedenklich ist, daß die Bezeugung ziemlich spät ist. Eusebius hat die ersten 7 Bücher seiner Kirchengeschichte zwischen 303 und 312/3 geschrieben; der Vorgang selbst

1) Ist es der Fall, so würde sie mit dem Kaiserlichen Verbot des Übertritts zum Christentum in Verbindung zu bringen sein (vgl. S. 11 u. 14) und zu jenen Verordnungen gehören, von denen Lactant., div. inst. V, 11 redet (quin etiam sceleratissimi homicidae contra pios iura impia condiderunt. Nam et constitutiones sacrilegae et disputationes iurisperitorum leguntur iniustae. Domitius, de officio proconsulis libro septimo, rescripta principum nefaria collegit, ut doceret, quibus poenis affici oporteret eos, qui se cultores Dei confiterentur).

wird ins Jahr 203/4 gesetzt. Neumann (a. a. O. S. 165) denkt daher auch sehr gering über diesen Bericht: «Aber Eusebius hat selbst kein rechtes Vertrauen zu dem Berichte. Er erzählt nur, daß noch zu seiner Zeit ihr Ruhm bei ihren Landsleuten erklinge und leitet seinen genauen Bericht mit einem bedeutungsvollen ‹man sagt› ein. Und er tut wohl daran, die Verantwortung für eine Erzählung abzulehnen, die sich in nichts von der großen Zahl unzuverlässiger Acten unterscheidet.» Neumann geht in diesem Urteil aber zu weit. Das erste, was er anführt, ist richtig; das letzte jedoch nicht so unbedingt. Es ist richtig: Eusebius erzählt nur, «daß noch zu seiner Zeit ihr Ruhm bei ihren Landsleuten erklinge», weil sie, wie er hinzufügt, ein sittlich reines Leben geführt, für ihren christlichen Glauben vieles ertragen und zuletzt nach schweren Martern mit ihrer Mutter Marcella den Feuertod erlitten habe. Dies ist Potamiaenas Geschichte, wie sie noch 100 Jahre nach ihrem Tode (in Liedern? ᾄδεται) lebendig ist, und wie sie auch Eusebius als historische Wahrheit ohne jedes Bedenken gibt. Dabei ist von Aquilas Drohung nicht die Rede; aber wie sollte das auch sein, da es eben bei der Drohung blieb und nicht zur Stupration gekommen ist! Daß auch diese Drohung nicht vergessen ist, beweist eben Eusebius durch seinen «genauen Bericht». Er leitet ihn mit einem φασίν ein. Aber mußte er das als gewissenhafter Historiker nicht tun, wenn ihm die Acten oder Proceßprotokolle nicht vorlagen? Hätte er diesen genauen Bericht für unglaubwürdig gehalten, dann hätte er ihn wohl gar nicht wiedergegeben. Es geht daher nicht an, den Autor gegen die Zuverlässigkeit seines eigenen Berichts in Anspruch zu nehmen. Zu weit geht auch die Behauptung, daß der Bericht sich in nichts von der großen Zahl unzuverlässiger Acten unterscheide. Er enthält nichts von einer wirklich erfolgten Verurteilung zur Stupration oder zum Lupanar, nichts von wunderbarer Bewahrung der Virginität und gottgesandter Rettung. Dagegen gibt er Zeit und Ort des Martyriums sowie den Namen des verurteilenden Richters und knüpft sich an eine Märtyrerin, deren Martyrium wenigstens auch für Neumann eine unbestreitbare Tatsache ist. Das einzige, was zwar nicht an unzuverlässige Acten erinnert, aber doch in ähnlichen Berichten Parallelen hat, ist die nach Meinung der Heiden gottlose Antwort, die Potamiaena auf Aquilas Drohung gibt. Aber eine derartige Antwort

ist psychologisch zu verständlich, als daß sie der Anlaß sein könnte, dem Bericht jeden Wert abzusprechen. Eine bessere Meinung als Neumann scheinen daher auch Harnack-Preuschen[1] von ihm zu haben.

Besitzt der Bericht einen historischen Wert, dann ist er nach dreifacher Richtung bedeutsam. Zunächst in der unterschiedlichen Behandlung, die Mutter und Tochter erfahren. Die Mutter erleidet keine Verletzung oder Bedrohung ihrer weiblichen Ehre. Zu vergleichen damit sind die auf dieselbe Zeit zurückgehenden zweifellos echten Acten der Perpetua und Felicitas. Auch diese beiden Märtyrerinnen haben weder wörtlichen noch tätlichen Angriff auf ihre Keuschheit zu erdulden; aber auch diese beiden sind Frauen. Es wäre verkehrt, von diesen Fällen aus auf die Unglaubwürdigkeit der Angriffe zu schließen, die Potamiaena und andere Jungfrauen über sich mußten ergehen lassen. Vielmehr ist es klar, daß der Zweck dieser schimpflichen Behandlung eben nicht in einer dem weiblichen Geschlecht zuzufügenden entehrenden Gewalttat, sondern in der Deflorierung der Jungfrauen, in einer Entreißung jungfräulicher Würde und gewaltsamen Entfernung der unglücklichen Opfer aus dem Stande der Virginität bestand. Es wird darüber im zweiten Teil noch zu handeln sein. Beachtenswert ist ferner, daß der Bericht genau unterscheidet zwischen der Behandlung, die die Märtyrerin vom Richter und die sie vom Volk erfährt. Der Pöbel insultiert sie auf dem Wege zur Hinrichtung und belästigt sie mit unflätigen Redensarten. Aber der ordentliche Richter ist es, von dem die Drohung der Stupration ausgeht, und zwar im Anschluß an die Folterung, die vom Richter kraft seiner richterlichen Gewalt vorgenommen worden war. Endlich muß noch besonders betont werden, daß es bei der Drohung der Deflorierung bleibt und nicht zur Ausführung der Drohung kommt. Dieser Fall wiederholt sich. Der Richter muß also zur Verhängung dieser Behandlungsweise berechtigt, aber nicht verpflichtet gewesen sein. Bei Potamiaena unterbleibt vielleicht die Ausführung der Drohung, weil sie durch ihre gotteslästerliche Antwort den Richter zur sofortigen Verhängung und Ausführung der Todesstrafe provociert. Es würde dann auch hier die sofortige Vollstreckung der Todes-

1) Gesch. der altchr. Lit. I² 809.

strafe vom Standpunkt des Richters aus die härtere Bestrafung sein.

Eusebius hatte mitgeteilt, daß Potamiaenas Ruhm noch zu seiner Zeit bei ihren Landsleuten erklinge. Nicht auf des Eusebius Bericht, sondern auf diese mündlich fortgepflanzte Kunde geht die Erzählung zurück, die Palladius in seiner hist. Laus. Cap. III bietet. Palladius gibt als seine mündliche Quelle den hl. Isidorus an, der die Geschichte wieder dem hl. Antonius verdanke. Antonius könnte die Kunde von diesem Martyrium wohl in Ägypten erhalten haben. Aber ob nun die Vermittlung so oder anders ist, jedenfalls ist der Bericht des Palladius auf dem Wege mündlicher Fortpflanzung zu unsicher geworden, als daß es lohnte, auf seine Differenzen mit der Darstellung des Eusebius näher einzugehen.

8. Anders ist der Wert der Bezeugung zu beurteilen, die Eusebius in lib. VIII bietet. Er hat den ersten Teil dieses Buches (bis 13,7) kurz vor dem großen Umschwung, also wohl 312 geschrieben und behandelt in ihm die nächste Zeitgeschichte (Prooem.: *τὰ καθ' ἡμᾶς αὐτούς*). Cap. 2, 4 nennt das 19. Jahr Diokletians, also 303, als den Beginn der Verfolgung. 6,8 gibt die nächste Zeitbestimmung: es ist nicht mehr der Beginn der Verfolgung, aber es ist auch nicht viel später (*οὐκ εἰς μακρόν*). 12, 2 versetzt die Leser nach Antiochien. Hier spielt sich folgendes ab (lib. VIII, cap. 12, 3. 4): Eine christliche vornehme Frau mit ihren beiden ebenfalls christlichen jungfräulichen Töchtern war nach außerhalb geflohen, aber aufgespürt und nach Antiochien zurückgelockt worden. Dort werden sie alle drei von Soldaten verhaftet und weggeführt. Auf dem Wege zeigt die Mutter ihren Töchtern, was ihnen droht: *τὰ μέλλοντα ἐξ ἀνθρώπων δεινὰ τῷ λόγῳ παραθεῖσα, τό τε πάντων δεινῶν ἀφορητότερον, πορνείας ἀπειλήν, μηδὲ ἄκροις ὠσὶν ὑπομεῖναι δεῖν ἀκοῦσαι, ἑαυτῇ τε καὶ ταῖς κόραις παρακελευσαμένη.* Die drei sind eines Sinnes, bitten die begleitenden Soldaten, ein wenig zur Seite gehen zu dürfen und springen in den vorbeifließenden Fluß, in dem sie ihren Untergang finden.

Aber trotz der Güte seiner Bezeugung hat dieser Vorgang für unsere Untersuchung keinen großen Wert. Er zeigt eben nur, wessen man auf christlicher Seite gewärtig sein zu müssen

glaubte. Wichtiger ist, daß Eusebius, der diese Verfolgung miterlebte, diese Befürchtung offenbar für berechtigt hält. Denn die mütterliche Ermahnung, der er selbst doch die Worte verleiht, gibt er sichtlich als den nach seiner Meinung zureichenden Grund für den verzweifelten Schritt der drei Gefangenen.

Gehört aber die Formulierung der mütterlichen Ansprache dem Eusebius, wie denkt er sich das drohende Geschick der Töchter? Er läßt die Mutter vor der *πορνεία*, eigentlich aber vor der *πορνείας ἀπειλή* sich fürchten. Blieb es oft bei der bloßen *ἀπειλή*? Oder ging der *πορνεία* regelmäßig die Androhung dieser Strafe voraus? Wie schon bemerkt, kehrt diese *ἀπειλή* — minae — häufig wieder.

Am Ende des 4. Jahrhunderts hat Chrysostomus in Antiochien eine Lobrede auf diese drei Märtyrerinnen gehalten, die, weil erhalten, später noch eine besondere Betrachtung finden soll. 100 Jahre nach Eusebius kommt dann im Zusammenhang einer dogmatisch-ethischen Erörterung Augustin noch einmal auf diese drei unglücklichen Opfer der Verfolgung zu sprechen. Er stellt in de civit. I, 26 eine Überlegung an de his, quae fieri non licent, cum a sanctis facta noscantur, qua ratione facta credenda sint. Es heißt dort: Sed quaedam, inquiunt, sanctae feminae tempore persecutionis, ut insectatores suae pudicitiae devitarent, in rapturum atque necaturum se fluvium proiecerunt; eoque modo defunctae sunt, earumque martyria in catholica ecclesia veneratione celeberrima frequentantur. De his nihil temere audeo iudicare . . . quid si enim hoc fecerunt, non humanitus deceptae, sed divinitus iussae? Die Tatsächlichkeit dieser Vorgänge zieht Augustin ebensowenig in Zweifel, wie die Richtigkeit der Angaben über die Veranlassung dieser Selbstmorde. Es müssen ja auch diese Ereignisse weithin bekannt geworden sein, da man zu Augustins Zeit sich auf dieselben berief zur Entschuldigung eigener Verletzungen göttlicher Gebote. Augustin beschränkt sich darauf, die Möglichkeit zu postulieren, daß diese Frauen auf einen besonderen, ihnen innerlich zugegangenen göttlichen Befehl gehandelt haben.

9. Dieser Vorgang zu Antiochien fällt in den Anfang der diokletianischen Verfolgung. Maximin (Cap. 13, 15) nun war es, der im Orient dafür sorgte, daß die Verfolgung nicht mit Diokletians Rücktritt aufhörte, sondern vielmehr einen neuen Aufschwung nahm. In Cap. 14 gibt Eusebius eine allgemeine

Schilderung dieser Zeit, also von 305 an; das Cap. selbst — wie überhaupt der Abschnitt VIII, 13, 8 bis Schl. und IX — ist bald nach dem Erlaß des Toleranzedictes, also etwa 313/4 geschrieben. Nachdem er in lebendiger Erinnerung an das unlängst Geschehene die Qualen angeführt, denen christliche Männer ausgesetzt waren, geht er in § 14 zu den Frauen über: *αἱ δ' αὖ γυναῖκες οὐχ ἧττον τῶν ἀνδρῶν ὑπὸ τῆς τοῦ θείου λόγου διδασκαλίας ἐῤῥωμέναι, αἱ μὲν τοὺς αὐτοὺς τοῖς ἀνδράσιν ἀγῶνας ὑποστᾶσαι ἴσα τῆς ἀρετῆς ἀπηνέγκαντο βραβεῖα, αἱ δὲ ἐπὶ φθορὰν ἑλκόμεναι θᾶττον τὴν ψυχὴν θανάτῳ ἢ τὸ σῶμα τῇ φθορᾷ παραδεδώκασιν.* In dieser wüsten, von Haß und Leidenschaft zerrissenen Zeit sind es nicht mehr nur Jungfrauen, sondern allgemein *γυναῖκες*, die der Schmach verfallen. Man vergleiche hierfür auch den folgenden § 15, wo die Rede ist von den *ὑπὸ τοῦ τυράννου μεμοιχευμέναι*, *μοιχεία* ist aber der Ausdruck für Ehebruch, für die *πορνεία* mit einer Verheirateten.

Eine alexandrinische Christin, die die leidenschaftliche Begierde Maximins erweckt hat, weiß sich ihm zu widersetzen; sie wird, weil Maximin gegen sie ein Todesurteil nicht aussprechen mag, unter Konfiscation ihrer Güter verbannt. Eusebius fährt dann fort (§ 16): *μυρίαι δ' ἄλλαι πρὸς τῶν καθ' ἕθνος ἀρχόντων πορνείας ἀπειλὴν μηδ' ἀκοῦσαι δεδυνημέναι, πᾶν εἶδος βασάνων καὶ στρεβλώσεων καὶ θανατηφόρου κολάσεως ὑπέστησαν.* Auch hier sind es wieder die Statthalter, also die ordentliche Behörde, von der dies Verfahren bezw. seine Androhung ausgeht. Es kann aber aus diesem Wortlaut nicht geschlossen werden, daß es immer bei der Drohung blieb. Vielmehr sagt der Text nur: Qualen und Tod ertrugen die Frauen standhaft (*ὑπέστησαν*); dagegen vermochten sie selbst die bloße Drohung der Entehrung nicht einmal anzuhören (*μηδὲ ἀκοῦσαι δεδυνημέναι*). Daß es oft genug in jener Zeit zur Verwirklichung dieser Drohung gekommen ist, zeigt uns

10. De mart. Pal. V, 2. 3. Eusebius hat diese Sammlung von Martyrien, die er selbst mitangesehen hat (h. e. VIII, 13, 7: *οἷς γε μὴν αὐτὸς παρεγενόμην, τούτους καὶ τοῖς μεθ' ἡμᾶς γνωρίμους δι' ἑτέρας ποιήσομαι γραφῆς*), bald nach dem Toleranzedict d. J. 313 veranstaltet und zwar in einer längeren selbständigen Schrift und in einem kürzeren, für die h. e. bestimmten Auszug daraus — beide in griechischer Sprache. Der Auszug ist durch

die h. e. im Urtext erhalten geblieben; er trägt jetzt den Namen liber de mart. Pal. Das eigentliche Werk de mart. Pal. ist nur noch in einzelnen durch Menäen, Menologien und lateinische Übersetzungen geretteten Fragmenten und in syrischer Übersetzung erhalten. Violet hat in den «Texte u. Unters. etc.» (Bd. XIV, H. 4, 1896: Die paläst. Märtyrer des Euseb. v. Caes.) den von Cureton 1861 edierten syrischen Text übersetzt, die Überlieferung gesammelt und die Frage über das Verhältnis der beiden martyrologischen Schriften behandelt[1]. Durch die Möglichkeit, dem Bericht des Auszugs den entsprechenden Parallelbericht der längeren Schrift zur Seite zu stellen, ist der Wert dieser eusebianischen Martyriensammlung noch gestiegen, die auch ohnedies schon durch ihre den Ereignissen nahe Abfassungszeit und durch ihre Beschränkung auf Selbstgesehenes eine gute Bezeugung bietet.

Mit Cap. 4 beginnen die Martyrien der Maximinschen Zeit. Eusebius nennt an erster Stelle den Apphianus. Nach § 8 fällt Apphians Tod in die Zeit *δευτέρας γάρ τοι καθ' ἡμῶν γενομένης ἐπαναστάσεως ὑπὸ Μαξιμίνου, τρίτῳ τοῦ καθ' ἡμᾶς ἔτει διωγμοῦ*, und zwar auf den zweiten April (§ 16), daher also ins Jahr 306. Es folgt Cap. 5 *ὑπὸ δὴ τὸν αὐτὸν καιρὸν αὐταῖς τε ἡμέραις* Ulpianus. 5, 2 bringt dann das Martyrium des Aedesius als *σμικρὸν τῷ χρόνῳ ὕστερον*, aber doch noch innerhalb desselben Jahres. Denn nachdem cap. 5 Schl. noch einmal dieselbe Zeitangabe wiederholt hat, setzt 6 mit den Worten ein: *τετάρτῳ γε μὴν τοῦ καθ' ἡμῶν ἔτει διωγμοῦ*. Aedesius, der leibliche Bruder des Apphianus und ein philosophisch gebildeter Mann, wird geschildert als *ἐπὶ τῆς Ἀλεξανδρέων πόλεως τὸν αὐτόθι συνιδὼν δικαστὴν Χριστιανοῖς δικάζοντα, πέρα τε τῶν προσηκόντων ἐμπαροινοῦντα, καὶ τοτὲ μὲν σεμνοῖς ἀνδράσι ποικίλως ἐνυβρίζοντα, τοτὲ δὲ γυναῖκας σωφροσύνης τῆς ἀνωτάτω καὶ αὐτοπαρθένους ἀσκητρίας εἰς αἰσχρὰς ὕβρεις πορνοτρόφοις παραδιδόντα*. Aedesius stellt den Richter zur Rede und wird dadurch zum Märtyrer.

Für das Martyrium des Aedesius liegt Eusebs längerer Bericht

1) Aber weder Violet noch Halmel (die paläst. Märtyr. etc. 1898) haben mich von der Priorität der kürzeren Schrift, die sie als Vorarbeit für die längere betrachten, überzeugen können.

nicht nur in lateinischer[1] und syrischer[2] Übersetzung, sondern seit dem Jahr 1897 auch in einem griechischen Fragment vor, das die Bollandisten im 16. Band der Analecta S. 126 f aus zwei Menologien veröffentlichten. Auch hier wird sein Martyrium zeitlich (*μικρὸν τοῦ χρόνου ὕστερον*) an das seines Bruders Apphianus angeschlossen, dessen Tod im vorangehenden (§ 5 u. 13) ebenfalls auf den 2. April d. J. 306 datiert ist. Ebenso wird seine philosophische Bildung eindringlich erwähnt; bemerkenswert ist die Notiz, daß er nicht nur an der Bildung der Hellenen, sondern auch an der der Römer teil hatte. Die für die vorliegende Frage in Betracht kommende Stelle lautet hier: *εἶτα μετὰ τὴν ἐν τούτοις κακοπάθειαν γίνεται ἐπὶ τῆς Ἀλεξανδρέων πόλεως· Ἱεροκλεῖ δὲ παρατυχών, ὃς τὴν Αἴγυπτον ἐξουσίᾳ τῇ ἑαυτοῦ πᾶσαν διεῖπεν, Χριστιανοῖς δικάζοντι. ὡς οὖν εἶδεν παρὰ τῶν προσηκόντων θεσμῶν ἐμπαροινοῦντα τοῖς τοῦ Θεοῦ μάρτυσιν παρθένους τε ἁγίας Θεοῦ πορνοτρόφοις ἐν ἀσελγείᾳ καὶ ὕβρει τοῦ σώματος παραδιδόντα, οὐχ ὑπομείνας τὴν τῶν πραττομένων θέαν κτλ.*

Beide Berichte stimmen darin überein, daß es der Richter ist, der die Einstellung ins Bordell verfügt. Die längere Recension nennt seinen Namen: Hierocles. Der Strafe mag die Drohung vorangegangen sein; aber es ist nicht bei der Drohung geblieben. Die Strafe ist wirklich vollstreckt worden. Die davon Betroffenen waren vor allem Jungfrauen, und zwar solche, die das Virginitätsgelübde abgelegt hatten. Diese werden in beiden Berichten genannt (*αὐτοπαρθένοι ἀσκήτριαι — παρθένοι ἅγιαι Θεοῦ*); nur der kürzere Bericht fügt noch als Opfer des Urteilsspruches «Frauen von höchster Keuschheit» hinzu. Erwähnenswert ist folgende Differenz in den beiden Berichten: der längere Bericht schreibt *παρὰ τῶν προσηκόντων θεσμῶν*, der kürzere *πέρα τῶν προσηκόντων*. Beide Male geht diese Notiz auf das *ἐμπαροινεῖν* d. h. auf die Mißhandlung, die ein Mehr oder Weniger gestattet, und die hier das Maß des Zulässigen überschritten hat. Vgl. Dig., 48, 18, 10, 3: tormenta moderata; 48, 18, 7: quaestionis modum magis est iudices arbitrari oportere: itaque quaestionem habere oportet, ut servus salvus sit vel innocentiae vel supplicio

1) Lipomannus, Vitae S. S. priscor. patr., Ven. 1551, Tom. VII, Fol. 44.
2) Violet, a. a. O., S. 43 f

u. a. St. Diese Beziehung der Notiz ist im längeren Bericht ohne weiteres klar; aber auch für den kürzeren muß sie festgehalten werden. Auf keinen Fall darf diese Notiz auf die Einstellung der Jungfrauen ins Bordell mitbezogen und in ihr ein Urteil des Märtyrers, resp. des Schriftstellers über Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit dieser Verfügung gefunden werden. Denn hier würde es sich um ein Entweder- Oder (also vielmehr *παρὰ τοὺς προσήκοντας θεσμούς*, wie es im Schluß desselben Satzes heißt: *παραινῶν μὴ παρὰ φύσιν τολμᾶν κατὰ τῶν τοῦ Θεοῦ δούλων*) handeln und nicht um ein Mehr oder Minder, d. h. in diesem Fall um ein über das Herkömmliche und Statthafte hinausgehendes Mehr (*πέρα τῶν προσηκόντων*). Trotzdem bleibt die Differenz bemerkenswert. Euseb. hatte zuerst (nach meiner Auffassung des Verhältnisses der beiden Schriften) geschrieben *παρὰ τῶν προσηκόντων θεσμῶν*. Im Zusammenhang damit steht der Hinweis auf des Aedesius Kenntnis der römischen Bildung, d. h. doch vor allem der römischen Rechtswissenschaft. Der Syrer des Cureton (aber nicht der des Assemani) spinnt diesen Gedanken weiter aus und erzählt von Aedesius: da er große Gelehrsamkeit besaß, konnte er ihm (sc. dem Hierokles) auf Grund der Gesetze nachweisen, daß er sie überschritten hatte. Später ist Euseb. zweifelhaft geworden, ob solche *θεσμοί* wirklich existieren; er verallgemeinert daher in der kürzeren Ausgabe den Ausdruck in *πέρα τῶν προσηκόντων* und läßt den Hinweis auf des Aedesius Kenntnis der römischen Bildung fort.

11. Cap. 7, 1 führt nach Caesarea, § 3 (zusammen mit § 1) in den November d. J. 307. *ἡγεμών* (7,2) und *δικαστής* (7,4) ist Urbanus (7, 5). In dem Bericht über das Martyrium des Domninus gibt Euseb. in § 4 eine Schilderung der von Urbanus verübten Grausamkeiten. Eine Erwähnung von Frauen oder Jungfrauen findet sich hier nicht. Dies Schweigen fällt auf, sowohl wegen der übrigen Fülle der erzählten Bestrafungen wie besonders wegen des Hinweises auf eine nur an Männern vollziehbare Schändlichkeit. Das hier Vermißte ergänzt der Syrer Curetons durch seinen Bericht über ‹das Bekenntnis des Domninus im fünften Jahre der Verfolgung in unseren Tagen in der Stadt Caesarea›. (Die Überschriften sind wahrscheinlich aus dem Original übernommen). Hier findet sich der Satz (Viole
Doch bei den Männern konnte sich sein böser Grimm

ruhigen, sondern er bedrohte auch das weibliche Geschlecht mit Qualen; so überlieferte er drei Mädchen[1] den Schändern zur körperlichen Entehrung.

Je nachdem man die kürzere oder längere Recension zuerst abgefaßt sein läßt, wird man bei diesem Satz von einem Zusatz in dem längeren Text oder von einer Auslassung in dem kürzeren reden. Es ergibt sich aber auch hier wieder die Wahrscheinlichkeit, daß Eusebius zuerst die umfangreichere Schrift verfaßt hat. Denn in ihr erzählt er unmittelbar nach der Notiz über die 3 Jungfrauen von anderen, ἑτέρας, ἄλλας, die ins Gefängnis geworfen wurden (Men., Synax.). Dieses Femininum hat er, da er von einem Bericht über die Behandlung des weiblichen Geschlechtes überhaupt absah, in der kürzeren Ausgabe ins Masculinum (ἑτέρους) verwandelt.

Aber warum ließ er die Notiz aus? Ich vermute, weil er von den dreien keinen Namen zu geben wußte. Der Hinweis auf das Schicksal der drei genügte in dem längeren, für heimische Leser berechneten Buch; er wäre nichtssagend gewesen in dem Anhang zu einer allgemeinen Kirchengeschichte[2].

Der Bericht selbst stimmt vollständig in das bereits bekannte Bild. Es sind Jungfrauen, die im Strafvollzug von dem zuständigen Richter ins Bordell eingestellt werden.

12. Cap. 8 führt uns ins 6. Jahr der Verfolgung (§ 1) und bietet zunächst das Martyrium zweier Jungfrauen (§ 5 ff). Nach § 9 betrifft das nächste Martyrium (τὸ ἐπὶ τούτῳ μαρτύριον) den hl. Paulus, der κατὰ μὲν τὴν αὐτὴν ταύταις ὥραν ὑπὸ

1) Violet sagte mir, daß der syrische Text die Übersetzung «Jungfrauen» ebenso zulasse wie die Übersetzung «Mädchen». Euseb. hat also παρθένους geschrieben. Der ursprüngliche Text liegt wahrscheinlich vor in dem auch von Violet herangezogenen Menaeum Bartolomaei (5. Ausg. Ven. 1890) und in dem von Delehaye in den A. S. (propyl. ad Nov.) 1902 herausgeg. Synaxarion Constant. e cod. Sirmond., beide Male unter dem 5. November.

Men.: Καὶ παρθένους τρεῖς πορνοτρόφοις ἀκολάστοις ἐκδίδωσι· καὶ ἑτέρας δεσμοῖς κατείργνυσι.

Synax.: Καὶ παρθένους τρεῖς ἀκολάστοις πορνοτρόφοις ἐκδίδωσι· καὶ ἄλλας δεσμοῖς καθείργνυσιν.

2) Vgl. in demselben § den Bericht über den σεμνὸς καὶ ἱερὸς πρεσβύτης, der in der längeren Recension namenlos war, in der kürzeren Ἀλέξιος heißt.

μίαν ἀπόφασιν τὴν ἐπὶ θανάτῳ fiel. Sein Tod wird in § 12 auf den Juli datiert; wir stehen also im Sommer des Jahres 308. Procurator von Palästina ist Firmilian (§ 1), der Nachfolger des Urbanus. Nach § 4 ist ein Trupp Gefangener aus Gaza eingeliefert worden. Den einen werden die linken Beine gebrochen und die rechten Augen ausgebohrt, wie es schon in § 1 bei Märtyrern aus der Porphyritis geschildert wurde[1]. Bemerkenswert und für das Folgende bedeutsam ist es, daß in diesem ersten Fall über diese grausamen Verstümmelungen ausdrücklich bemerkt wurde: *Φιρμιλιανὸς ... ὡς ἂν ἐκ βασιλικοῦ νεύματος προστάττει.* Noch grausamer wird ein zweiter Teil der Gefangenen aus Gaza behandelt. § 5 setzt dann ein: *ἐξ ὧν μία τις, τὸ μὲν σῶμα γυνή, τὸν δὲ λογισμὸν ἄῤῥην, πορνείας ἀπειλὴν μὴ ἐνεγκοῦσα, εἰποῦσά τι ῥῆμα κατὰ τοῦ τυράννου ὡσὰν οὕτως ὠμοῖς δικασταῖς τὴν ἀρχὴν ἐπιτετραφότος, πρῶτον μὲν μαστίζεται, εἶτα δὲ μετέωρος ἐπὶ τοῦ ξύλου γενομένη τὰς πλευρὰς αἰκίζεται.*

Die Gazenserin (§ 8) wird nun *ἐκ προστάξεως τοῦ δικαστοῦ* aufs grausamste gequält, § 6. Valentina aber aus Caesarea, *ὁμοίως τῇ προτέρᾳ τὸν τῆς παρθενίας ἐπανῃρημένη σκοπόν*, vermag diese Behandlung nicht mit anzusehen und wendet sich aus dem Volkshaufen mit heftigen Worten *πρὸς τὸν δικαστήν.* Sie wird ergriffen und soll opfern. Mit Gewalt zum Opfertisch geschleppt, wirft sie diesen samt dem darauf befindlichen Feuerbrande mit dem Fuße um. Der Richter, wütend wie «ein wildes Tier», läßt sie grausam foltern, dann mit jener ersten zusammenbinden und den Flammen übergeben.

Aus diesem Bericht ist folgendes hervorzuheben. Es ist wieder eine Jungfrau, die das Los der Schande vor sich sieht. Der ganze Proceß, also auch die Androhung der Schändung, geschieht vom Statthalter aus, der — wenigstens bei der Verschärfung der Bergwerksstrafe durch besonders grausame Verstümmelungen — wie auf Kaiserlichen Befehl handelt. Der Anwendung der Strafe geht die Drohung voraus. Es behält bei der Drohung sein Bewenden, weil die Märtyrerin durch eine Majestätsbeleidigung den Richter zu sofortiger Hinrichtung provociert. Valentina erfährt überhaupt keine Androhung der Stupration, weil sie durch ihre sakrilegische Handlung sogleich das Leben verwirkt. Die

1) Vergl. Mommsen, Strafrecht, S. 982.

vorläufige Internierung einer Verurteilten ist also in Firmilians Augen doch noch eine geringere Härte als die unverzügliche Abführung zum Feuertode nach vorangegangener schwerer Folterung. Die Antwort auf die Androhung der Stupration, die bei Potamiaena (Nr. 7, S. 18 a. E.) nur als gottlos im Sinn der Heiden bezeichnet wurde, wird hier inhaltlich mitgeteilt; sie bestand in einer Schmähung gegen den Kaiser.

Der Bericht des Syrers über «das Bekenntnis des Paulus, der Valentina und der Ennatha im sechsten Jahr der Verfolgung in unseren Tagen» stimmt bei bedeutend ausführlicherer Darstellung in allen wesentlichen Stücken mit den Angaben der kürzeren Recension überein (Violet, S. 60 ff). Er bietet aber den Namen der Märtyrerin — Ennatha (in anderer Überlieferung z. T. zu Thea geworden) und nennt als Schauplatz Lud, griechisch Diocaesarea [1].

2. Acta martyrum sincera et passiones.

Mit Eusebius ist die Grenze erreicht, bis zu der von den kirchlichen Autoren zuverlässige Angaben über die Vorgänge aus den Verfolgungszeiten zu erwarten sind. Für unsere Untersuchung fließt aber noch eine zweite Quelle, die ungemein reich, aber gerade durch ihren Reichtum ungemein schwer benutzbar ist: die Acten der Heiligen. Sie sind in einer Fülle vorhanden, daß der einzelne sich in ihnen verliert. Es bot sich daher in ihrer Sammlung und Sichtung eine dankenswerte Aufgabe für eine ständige Körperschaft. Die Jesuiten sind es, die seit dem Jahre 1643 in der Bearbeitung dieses Riesenunternehmens stehen.

---

1) Hier liegt freilich ein Irrtum vor; Lud (Lydda — Act. 9, 38) hat später den Namen Diospolis erhalten. — Bei flüchtiger Lectüre scheint es, daß Euseb. in seinem Auszug die geschilderte Scene in Caesarea sich abspielen läßt. Das ist aber factisch nicht der Fall. Deutlich hebt sich § 4 von dem Vorhergehenden ab, mit ihm nur durch eine lose Zeitangabe (ὧν κατὰ πόδας) verbunden. Euseb. fügt diesen Bericht gerade hier an, weil ein Teil der Gazenser genau die im vorhergehenden (§ 1) ausführlich geschilderten Strafen erleidet. Der Schauplatz dieser Vorgänge wird nicht genannt. Aber das eine ergibt sich bereits aus diesem Bericht, daß es Caesarea nicht sein kann. Er würde sonst nicht (§ 8 Schl.) über Valentina haben schreiben können: τὴν δ'ἑτέραν ἱστέον ἀπὸ τῆς Καισαρέων ὡρμῆσθαι.

Die von ihnen herausgegebenen Bände acta sanctorum machen, soweit sie reichen, zusammen mit den Analecta Bollandiana den Gebrauch anderer Sammlungen, wie des Simeon Metaphrastes, Mombritius, Surius, Assemani überflüssig und bilden das eigentliche Forschungsland für Untersuchungen über Märtyrer und Heilige. Aber der Umfang dieser Foliobände steht nicht im rechten Verhältnis zu dem Umfang des Historisch-Zuverlässigen, das sie enthalten. Zumal bei einer Einzeluntersuchung wie der vorliegenden macht sich dieses Mißverhältnis stark geltend. Die Arbeit, alle vorliegenden Bände auf die hier aufgeworfene Frage hin durchzuprüfen, würde sehr groß sein; der Ertrag an gesichertem Material dagegen würde diesem Aufwand nicht entsprechen. Deshalb bleibt es für alle, die der alten Kirchengeschichte ihr Interesse zuwenden, dankenswert, daß der Benedictiner Ruinart sich der Mühe einer kritischen Sichtung des vorhandenen Materials unterzog und im Jahre 1689 seine sincera acta primorum martyrum herausgab. Diese Sammlung in der Regensburger Ausgabe von 1859 ist die Fassung, in der jene zweite Quelle hier benutzt werden soll. Ruinart bietet 5 Fälle, die in Betracht kommen. Die Furcht, daß durch diese Beschränkung auf Ruinart Wesentliches übergangen sein könnte, ist nicht berechtigt. Le Blant hat vergeblich versucht, in dem von Ruinart nicht aufgenommenen Material echte Acten zu finden. Neumann (a. a. O. S. 276 f) kann mit Recht behaupten: «200 Jahre sind seitdem (sc. seit Ruinart) vergangen und eine methodische Kritik der Martyrologien gestattet jetzt wohl größere Sicherheit des Urteils über Personen, von denen wir gar keine Acten oder doch keine echten besitzen, aber die Zahl der brauchbaren, zusammenhängenden Texte will sich für das Urteil ruhiger Leute nicht recht erweitern und das Ansehen Ruinarts wird noch in Zukunft dadurch steigen, daß man so wenig über ihn hinauskommt.» Eher ist die andere Sorge berechtigt, daß auch von Ruinart noch das eine oder andere Stück von zweifelhafter Echtheit aufgenommen sein möge. In der Tat haben Harnack-Preuschen aus jenen 5 Fällen 2 ausgeschieden und die darüber vorliegenden Acten für verdächtig erklärt. Betrachten wir zunächst die auch von ihnen als echt angenommenen Acten.

1. Passio Pionii. Sie lag bisher in einer ganzen
nischer Handschriften vor. Neuerdings hat sie v

Grund eines neuen Fundes in griechischer Urschrift ediert[1]. Es ist kein Zweifel, daß wir in diesen Acten wesentlich die «γραφή» besitzen, die bereits dem Eusebius vorlag und von ihm (h. e. IV, 15, 47) charakterisiert wird. Auch über Smyrna als den Ort der Passion besteht allgemeine Einstimmigkeit, auf Grund der Acten und der Angabe Euseb.'s (IV, 15, 46). Eine Differenz herrscht dagegen über die Zeit jener Passion. Eusebius a. a. O. bringt sie in engste Verbindung zum Martyrium des Polykarp (ὑπὸ τὴν αὐτὴν περίοδον τοῦ χρόνου τῆς τοῦ Πολυκάρπου μαρτυρίας), also in die Zeit des Marc Aurel oder — nach Waddington in «Mem. de l'Instit. Imp.» 24. Par. 67 — des Antoninus Pius. Die Acten lassen dagegen den Pionius dulden ὄντος τοῦ διωγμοῦ τοῦ κατὰ Δέκιον (Cap. 2) und datieren zum Schluß ausdrücklich sein Martyrium nach dem Proconsulat des Julius Proklus Quintilianus und dem Consulat des Kaisers Caius Mesius Quintus Traianus Decius und des Vitius Gratus (Cap. 23) auf den 12. März d. J. 250; ebenso in den Versionen. Eine Vereinigung beider Angaben ist unmöglich. Die Entscheidung zwischen ihnen muß bei ihrer unbestreitbaren Echtheit zugunsten der Acten ausfallen. Für Euseb.'s irrtümlichen Ansatz findet sich auch eine Erklärung in seiner Notiz, daß er die Passio Pionii neben anderen smyrnensischen Martyrien in derselben γραφή gefunden habe, die den Brief der Gemeinde in Smyrna über den Tod ihres Bischofs enthielt. Aus dieser literarischen Zusammengehörigkeit scheint Eusebius eine geschichtliche Gleichzeitigkeit gemacht zu haben. Zu diesem Irrtum kann ferner eine Notiz der Acten mitgewirkt haben, wonach Pionius am 23. Februar, dem Todestage Polykarps, verhaftet worden ist (Cap. 2).

Pionius wird mit seinen Genossen von dem νεωκόρος Polemo verhaftet und verhört. Der lateinische Text erklärt diese Amtsbezeichnung mit aedituus und gibt dem Polemo noch einige Büttel höherer Gerichtshöfe bei. Soviel steht fest, daß es sich um eine Verhaftung kraft obrigkeitlicher Gewalt und um eine amtliche Vernehmung handelt, wie denn über dies Verhör auch ein officielles Protokoll[2] aufgenommen worden ist (Cap. 9), das eben die Grundlage unserer Acten bildet (vgl. Cap. 19 f). Während

1) Archiv f. slav. Philolog. Berlin, 1896, Bd. XIII.
2) Vgl. Mommsen, Strafrecht, S. 516, Anm. 1.

dieses Verhörs spielt sich folgende Scene ab: Sabina, die mitverhaftete Schwester des Pionius, lächelt. ὁ νεωκόρος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ εἶπον· «γελᾷς»; ἡ δὲ εἶπεν «ἐὰν ὁ θεὸς θέλῃ, ναί· χριστιανοὶ γάρ ἐσμεν. ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν πιστεύουσιν ἀδιστάκτως γελάσουσιν ἐν χαρᾷ ἀιδίῳ.» λέγουσιν αὐτῇ· «σὺ μὲν ὃ οὐ θέλεις μέλλεις πάσχειν· αἱ γὰρ μὴ ἐπιθύουσαι εἰς πορνεῖον ἵστανται.» ἡ δὲ εἶπεν· «τῷ ἁγίῳ θεῷ μελήσει περὶ τούτου.» Sabina ist unverheiratet. Sie wird einmal ὁμολογήτρια genannt, aber nie virgo. Kommt ihr diese Bezeichnung nicht mehr zu? Nichts deutet darauf hin. Es scheint fast probabler, daß nur ihres geringen Standes wegen dies epitheton ornans unterblieben ist; sie war eine Sklavin gewesen und stand immer noch in Furcht, wieder in die Hände ihrer heidnischen Herrin zu fallen[1]. Möglich ist auch, daß dieser Ehrentitel fehlt, weil ihn auch die zugrunde liegenden und z. T. wörtlich übernommenen, im Amtsstil abgefaßten Gerichtsakten nicht hatten. Über Sabinas weiteres Schicksal geben die Acten keine Auskunft. Aber trotz dieses Mangels bleibt die angeführte Stelle bedeutsam. Denn hier ist die Einstellung ins Bordell nicht nur als Drohung hingestellt, sondern als allgemein übliche Praxis oder als rechtlicher Grundsatz. Christinnen, die ihr Christentum nicht preisgeben mögen — das sind die μὴ ἐπιθύουσαι — verfallen dem lupanar. Daß diese Strafe schwer empfunden wird, ist den Richtern bekannt: Sabina wird leiden müssen, ὃ οὐ θέλει. Aber auch diesem drohenden Los gegenüber behält Sabina ihren christlichen Gleichmut, wie ihre Antwort zeigt. Auch Potamiaena hatte in derselben Situation eine Antwort gegeben, die nichts von Furcht verriet (S. 18 u. 28). Sie war den Heiden als sacrileg erschienen. Sacrilegisch ist Sabinas Antwort gerade nicht; aber unverständlich mußte sie den Heiden erscheinen.

2. Ebenfalls auf amtliche, durch öffentliche «Notare» bewirkte Aufzeichnungen gehen die Acten der Agape, Chionia, Irene etc. zurück. Leider fehlt der griechische Grundtext. Baronius (in den Annalen zum Jahre 304 — num. 40 — und in den Noten zum Martyrologium Romanum — 3. Apr. —) nennt sie pura atque sincera, prout a notariis excepta fuerunt: Ruinart (S. 423) vera et genuina acta proconsularia. Auch [Harnack-]

1) Vgl. Mommsen, Strafrecht, S. 962, Anm. 3.

Preuschen nehmen sie als echt an (Geschichte der altchristl. Lit. I² S. 822); ebenso Harnack, Chronol. der altchristl. Lit. II S. 475. Der Anfang der Acten gibt den Ort des Martyriums — die Stadt Thessalonich; der Schluß gibt die Zeit — 1. Apr. 304. Die Märtyrerinnen sind offenbar Jungfrauen, obgleich auch ihnen dieser Titel nicht erteilt wird. Wie bei Sabina (S. 31) mag das Fehlen dieser Bezeichnung in den amtlichen Verhandlungen und Protokollen hierfür die Erklärung bieten. Eine Ausnahme bildet Eutychia, die aus der Ehe mit ihrem inzwischen verstorbenen Manne ein Kind zu erwarten hat. Der Proceß gegen sie wird darum vertagt[1]. Die Verhandlung wird geleitet von Dulcetius und amtlich protokolliert. Die Christen sind angeklagt, den Genuß heidnischen Opferfleisches — gegen das Kaiserliche Edict — verweigert zu haben. In der Verhandlung bleiben sie sämtlich in gleicher Weise bei ihrer Weigerung und ihrem Bekenntnis zum Christentum. Trotzdem wird ohne jeden ersichtlichen Grund in ihrer Behandlung ein Unterschied gemacht. Zwei, Agape und Chionia, werden nach nochmaliger, aber ebenfalls vergeblicher Aufforderung zur Verleugnung mit den poenae dignae, d. h. mit dem Feuertode bestraft. Die übrigen, nämlich ein Mann und drei Frauen, unter ihnen Irene, verbleiben zunächst im Kerker. Bis auf Irenes weiteres Schicksal berichten die Acten nichts von dem, was dann geschehen ist. Das Interesse, das bei der Niederschrift oder der Überlieferung der vorliegenden Acten waltete, beschränkt sich durchaus auf die drei Christinnen Agape, Chionia und Irene, sei es, weil nur sie aus Thessalonich stammten, wie der Eingang vermuten läßt, sei es, weil sie als leibliche Schwestern zusammengehören, wie denn das weitere Verhör mit Irene diese nahe leibliche (nicht nur geistliche) Verwandtschaft klarlegt. Nach dem Feuertode der beiden Schwestern wird nämlich Irene wieder vorgeführt. Der Richter kann bei ihr ein zweites todeswürdiges Vergehen gegen einen Kaiserlichen Befehl feststellen: in ihrem Besitz sind christliche Schriften gefunden worden, deren Existenz sie zuvor abgeleugnet hatte. Gleichwohl macht er nochmals den Versuch, sie von ihrem Glauben abzu-

1) Vgl. Mommsen, Strafr. S. 397, Anm. 4. Da es sich um einen Proceß mit voraussichtlicher Capitalsentenz handelt, kommt auch in Betracht Mommsen, ebenda, S. 911.

bringen. Irene aber bleibt standhaft. Trotz alledem und trotzdem, daß bei den beiden erstgenannten der zweiten Verweigerung des Gehorsams die Todesstrafe auf dem Fuße gefolgt war, will er nicht, daß sie eodem modo e vita sic repente discedere, sondern «per satellites ipsos et Zosimum publicum carnificem in lupanari nudam statui praecipio, e palatio singulis diebus panem unum sumentem, satellitibus ipsis non permittentibus te illinc discedere». Die Acten berichten, daß ihr auch an dieser Stätte nichts Schimpfliches widerfahren sei. In diesem Punkte bewährt sich die Güte der Acten: sie berichten nichts von Wundern und wunderbarer Errettung der gefährdeten Irene, sondern führen in schlicht-religiöser Weise ihre Bewahrung zurück auf die Gnade des hl. Geistes, der sie beschützte. Bald wird Irene wieder vorgeladen und befragt, ob sie noch immer in ihrem Trotz verharre. Auch diesmal bleibt Irene standhaft. Dulcetius verurteilt sie darauf wegen fortgesetzten Ungehorsams gegen einen Kaiserlichen Befehl zur «poena digna» d. h. zum sofortigen Feuertode. Das vom Richter selbst niedergeschriebene[1] Urteil lautet: quoniam Irene Imperatorum iussui parere diisque immolare noluit; quin immo nunc quoque in Christianorum ordine ac religione perseverat: hac de causa, ut antea duas eius sorores, ita et ipsam viventem nunc comburi iubeo. Das Urteil wird vollstreckt.

Diese ausführlichen Proceßacten gestatten mit großer Sicherheit einige Beobachtungen, durch welche bereits früher gemachte Wahrnehmungen ihre Bestätigung erhalten. Zunächst ist es wieder der Richter, der officielle Beamte, der im Gang des Processes die Einstellung ins Lupanar anordnet. Er tut es bei Irene, nicht bei Agape und Chionia, trotzdem alle drei die gleiche Schuld contrahiert haben und auch im Proceß ihrer christlichen Überzeugung gleiche Treue bewahren. Es darf daher als feststehend betrachtet werden, daß der Richter zu diesem Schritt berechtigt, aber nicht verpflichtet war. Im vorliegenden Proceß ist es eine gewisse Milde, die der Richter Irene gegenüber mit ihrer Einstellung ins Lupanar walten läßt. Er will sie dadurch zur Raison bringen; diese Einstellung ist in seiner Hand wie ein Foltermittel, den Trotz der Angeklagten zu brechen und sie doch noch der Wohltat einer Begnadigung auf Grund des erwarteten

1) Vgl. Mommsen, a. a. O., S. 447 f.

Gesinnungswechsels teilhaftig zu machen. In menschlicher Sympathie möchte er ihr die poena digna ersparen, die er erst über die unheilbar verstockte und dauernd ungehorsame verhängt. Die Acten sind zu ursprünglich, um diese psychologische Begründung des richterlichen Verfahrens zu verwischen und aus der vom Richter gewollten Milde nach dem Sinn christlicher Leser eine raffinierte Bosheit zu machen.

3. Die letzten in Betracht kommenden Acten, die einen berechtigten Anspruch auf Echtheit erheben, handeln von der Jungfrau Theodora. Ruinart gibt sie S. 428 ff unter dem Titel: acta ss. Didymi et Theodorae virginis nach einer alten lateinischen Übersetzung und verglichen mit dem griechischen Text. Ein griechischer Text ist abgedruckt in den Acta Sanctorum, April., III pag. LXIII ff. [Harnack]-Preuschen rechnen sie zu den echten Acten (a. a. O. S. 822); Harnack (Chronologie II, S. 476) hält sie für einen Roman. Die Acten geben in der Tat Anlaß zu einer verschiedenen Beurteilung. Ihr erster Teil, der die Proceßverhandlung gegen Theodora etwa bis zu ihrer Einstellung ins Lupanar enthält, ist von unbestreitbarer Echtheit. Der Gang der Verhandlung, die termini, die gestellten officiellen Fragen beweisen, daß hier ein wirklicher Proceß mit Treue geschildert oder ein amtliches Protokoll mit Gewissenhaftigkeit benutzt ist. Anders steht es mit dem zweiten Teil, der Theodoras Befreiung durch den als Soldaten verkleideten Christen Didymus und die deshalb erfolgende Verurteilung und Hinrichtung des mutigen Befreiers enthält. Dieser zweite Teil, der für den Verfasser und die Leser hauptsächlich, für uns dagegen eigentlich gar nicht in Betracht kommt, ist von einem Christen offenbar strenger Richtung geschrieben (der scheinbare Soldat spricht: in diabolicis vestimentis ingressus sum). Auch er ist alt. Ambrosius kennt und benutzt ihn schon (vgl. S. 42). Ruinart hat mit der behaupteten und in einzelnen Fußnoten nachgewiesenen literarischen Abhängigkeit des Ambrosius durchaus recht. Baronius war in den Noten zum röm. Martyrolog. vom 28. Apr. derselben Meinung. Später änderte er seine Ansicht (in den Annalen zum Jahr 309, num. 32) und fand Zustimmung bei Papebroche. Mir scheint aber die Sache nicht so einfach zu liegen, daß die Benutzung der Acten durch Ambrosius entweder bejaht oder verneint werden kann. Wie schon gesagt, hat Ruinart bewiesen, daß Ambrosius

den zweiten Teil gekannt hat. Es bedarf zu diesem Beweise nur einer Nebeneinanderstellung der parallelen Abschnitte. Aber für den ersten Teil hat er diesen Beweis nicht gebracht. Zum ersten Teil bringt er überhaupt nur zwei Parallelstellen aus Ambrosius (Not. 3 und 4), und diese beiden Stellen lassen keine directe literarische Abhängigkeit erkennen. Diese Beobachtung würde nichts bedeuten, wenn die Acten von Anfang bis zu Ende einen einheitlichen Charakter trügen; sie bedeutet aber etwas, wenn ohnehin schon zwei heterogene Teile in den Acten hervorgetreten sind. Es läßt sich sodann geradezu wahrscheinlich machen, daß Ambrosius den ersten Teil nicht gekannt hat. Die Acten beginnen: in civitate Alexandria; Ambrosius: Antiochiae nuper. Ruinart will diese Differenz erklären als einen lapsus memoriae. Aber diese Erklärung würde nur dann ausreichen, wenn diese Differenz der einzige Fehler wäre. Das ist aber nicht der Fall. Die Acten geben den Namen des Richters — Proculus oder, wenn dieser Name nach Papebroches Vermutung aus Proconsul verderbt ist, Eustratius, wie ihn der griech. Text, das röm. Martyrol. und Surius haben, und auch den Namen der Märtyrerin — Theodora. Ambrosius redet nur von einer virgo quaedam und läßt den Richter weder mit noch ohne Namen auftreten, sondern erzählt ganz allgemein: viderunt, coeperunt, iubent ohne Benennung eines bestimmten Subjects. Es kommt noch etwas hinzu. In den Acten erklärt der Richter ganz officiell (iudex dixit): Iusserunt Imperatores vos, quae estis virgines, aut diis sacrificare aut iniuria meritorii provocari. Es muß hier ein Citat aus einem Kaiserlichen Erlaß vorliegen oder mindestens vom Redactor der Acten gemeint sein. Denn diese Bestimmung kehrt noch einmal mit denselben Worten wieder. Iudex dixit: ... Imperatores statuerunt vos, quae estis virgines, aut diis sacrificare aut iniuria meritorii provocari. Über die Bedeutung dieses Satzes wird noch zu handeln sein. So viel ist aber klar: wer diesen Satz zweimal in den Acten gelesen hat, kann nicht folgendes schreiben: Producitur puella, duplex professa certamen, et castitatis et religionis. Sed ubi viderunt constantiam professionis, metum pudoris, paratam ad cruciatus, erubescentem ad adspectus, excogitare coeperunt quemadmodum specie castitatis religionem tollerent, ut cum id abtulissent, quod erat amplius, etiam id eriperent, quod reliquerant Aut sacrificare virginem aut lupanari prostitui iubent. Quomodo

deos suos colunt, qui sic vindicant? Nicht der Richter ist es, der verhandelt, sondern das unbestimmte Subject: «man». Und die Prostituierung der Confessorin geht nicht zurück auf einen Kaiserlichen Befehl, sondern auf einen spontan entstandenen Gedanken dieses unbestimmten Subjects. Darum handelt es sich auch nicht um eine allgemeine Regel, sondern um einen einzelnen Fall. Hier ist wirklich geändert worden, was nur geändert werden konnte. Der kritische Befund lautet also dahin, daß Ambrosius den zweiten Teil der Acten benutzt, den ersten aber in der uns vorliegenden, den Gang des Processes wiedergebenden Weise nicht gekannt hat. Erwägt man nun, daß dieser erste Teil für den christlichen Leser und Schriftsteller ziemlich bedeutungslos war, daß aber ein großes kirchliches, religiöses und menschliches Interesse sich an den zweiten Teil knüpfte, nämlich an Theodoras Einstellung ins Lupanar und wunderbare Befreiung aus demselben, sowie an das Schicksal des Retters, dann wird die Vermutung wahrscheinlich, es habe dem Ambrosius der zweite Teil allein, etwa mit einer kurzen, den Teil I summarisch wiedergebenden Einleitung vorgelegen. Vielleicht hatte dieser Hauptteil in der von Ambrosius benutzten Recension auch noch einen Schluß erhalten: wenigstens erzählt Ambrosius, daß Theodora mit ihrem Retter um die Krone des Martyriums gestritten habe, die dann beiden zuteil wurde (vgl. S. 42). Doch ist es möglich, daß Ambrosius diese Nachricht aus mündlicher Quelle hat; denn er leitet sie mit «fertur» ein: fertur puella ad locum supplicii concurrisse, certasse ambos de nece. Es läßt sich hier ein interessanter Blick tun in die allmähliche Ausgestaltung kirchlicher Märtyrergeschichten.

Teil II erzählt, wie Theodora eingestellt wird und Gott um Rettung anfleht. Der erweckt auch in einem christlichen Bruder, namens Didymus, den Plan zu einem doppelt verdienstlichen Werk; Didymus will sich selbst das Martyrium erwerben und durch sein Martyrium die Integrität der Jungfrau bewahren. Er legt Soldatenkleidung an und erreicht durch diese Maske als Erster Zutritt zu der neuen Insassin des Hauses. Vor Theodora offenbart er sich und seinen Plan. Sie wechseln die Kleidung. Unangefochten verläßt Theodora das Haus. Didymus bleibt zurück und bekennt dem Nächsteintretenden, der vor dem unerwarteten Anblick eines Mannes an dieser Stätte erschrickt, seine Tat. Dadurch erfährt der Richter das Vorgefallene und

läßt Didymus kommen. Dieser bleibt standhaft im Bekenntnis seines Glaubens; den gegenwärtigen Aufenthaltsort der Theodora will und kann er nicht angeben. Daraufhin läßt ihn der Richter in grausamer Weise hinrichten.

Dieser Teil ist für unsere Zwecke bedeutungslos. Seine Zuverlässigkeit kann also dahingestellt bleiben. Die Handlung erscheint etwas romanhaft. Dieselbe Situation und auch der Kleiderwechsel als Mittel der Errettung finden sich bei Hippolyt-Palladius (vgl. S. 12 u. 14). Andererseits ist nichts in der Darstellung, was direct als unmöglich in Anspruch genommen werden müßte.

Viel unmittelbarer erweist der erste Teil seine Authenticität. Er beginnt sofort mit dem Verhör, das der Richter in Alexandrien mit der freigeborenen christlichen Jungfrau Theodora anstellt. Die heimische Obrigkeit gibt ihr das beste Zeugnis[1]. Sie ist bisher unverheiratet geblieben, weil sie freiwillig Christo zu lieb auf die Ehe verzichtet hat. Der Richter versichert ihr zweimal mit denselben Worten, daß iusserunt Imperatores vos, quae estis virgines, aut diis sacrificare aut iniuria meritorii provocari. Aus Mitleid mit ihrer schönen Erscheinung und in Rücksicht auf ihre vornehme Herkunft hat er Geduld mit ihr. Er will sie auf gütlichem Wege zur Besinnung bringen. Er sucht zu überreden. Er droht, sie wie eine Sklavin foltern zu lassen. Er stellt ihr die Ausführung jenes Kaiserlichen Befehls in Aussicht — gleichzeitig zur Abschreckung der ceterae mulieres (zu beachten ist das »mulieres», wie in den vorigen Acten auch die Jungfrauen bezeichnet wurden). Sie antwortet, daß erzwungene Schande in den auf das Herz sehenden Augen Gottes keine Schande sei. Da greift der Richter zu einem letzten Mittel: er gibt ihr drei Tage Bedenkzeit; um einen Druck auf sie zu üben, stellt er sie während dieser drei Tage ins Lupanar, garantiert ihr aber auf ihre Bitte völlige Integrität. Als auch dieser letzte Versuch an Theodoras Festigkeit fehlschlägt, läßt der Richter der Gerechtigkeit freien Lauf. Perducta est itaque ancilla Dei in meritorium.

Die Acten enthalten keine Angabe über das Jahr des Martyriums. Die Amtszeit des Richters Proculus oder Eustratius läßt sich auch anderweitig nicht ermitteln. Dagegen kann ein Zweifel daran nicht bestehen, daß dies Martyrium in die letzte

1) Diese Charakterzeugnisse, meist laudationes, sind dem römischen Strafproceß eigentümlich. Siehe Mommsen, § 441.

große Verfolgung der Kirche gehört. Dafür sprechen die Allgemeinheit der Verfolgung — vgl. die ceterae mulieres, für die Theodora zum abschreckenden Beispiel werden soll — und der Erlaß über die Behandlung der Jungfrauen, der von mehreren Kaisern gemeinsam ausgegangen ist. Denn man wird das iusserunt Imperatores in diesem Sinne verstehen müssen, während es an sich ja auch einen wiederholten Befehl mehrerer zeitlich aufeinander folgender Kaiser bedeuten könnte. Ferner weist in eine jüngere Zeit auch die auf die Person des Richters deutende Versicherungsformel des Provincialbeamten Lucius: per claritatem tuam.

Bis auf das noch näher zu besprechende Edict bieten diese Acten nichts Neues, sondern fügen sich ganz in das uns bekannte Bild ein. Es ist der Richter, der verhandelt. Er möchte nicht gern scharf vorgehen und versucht zunächst die Kunst der Überredung. Er droht dann. Ja, er greift hier zu einem äußersten Mittel — zu einer Probeeinstellung ins Lupanar auf drei Tage, die eine letzte Bedenkzeit darstellen sollen. Erst als alles erfolglos bleibt, führt er den Kaiserlichen Befehl aus.

Welches ist dieser Kaiserliche Befehl? Er wird zweimal in pointierter Weise ausgesprochen. Jusserunt [Statuerunt] Imperatores vos, quae estis virgines, aut diis sacrificare aut iniuria meritorii provocari. Zwei Momente in diesem Edict sind uns bereits von früher her vertraut. Einmal die Beschränkung des Befehls auf Jungfrauen. Was in fast allen angeführten Fällen als übliche Praxis beobachtet werden konnte, wird hier direct ausgesprochen: nur Jungfrauen verfallen dem Schimpf der Prostituierung. Bekannt ist uns auch die Anschauung, die der heidnische Richter über diese Schmach und Unbill (iniuria) hegt. Sie ist nicht eigentlich die entsprechende Strafe für das begangene Verbrechen des Sacrilegs und der laesa maiestas; die poena digna ist doch eigentlich immer nur die schwerste Form der Todesstrafe, der Feuertod, dem regelmäßig die Geißelung vorangeht[1]. Sie stellt vielmehr — wenn sie auch den Charakter der Strafe nicht entbehrt — vor allem noch ein Mittel dar, den Trotz der Angeklagten zu brechen, und zwar ein so furchtbares Mittel, daß meist schon die Androhung dieses Mittels als Schreckmittel wirkt. Irgendwie kommt diese Anschauungsweise auch in dem

1) Siehe Mommsen, S. 923, 4.

angeführten Erlaß zum Ausdruck. Die zweite Seite der Alternative, vor die die Jungfrauen gestellt werden, heißt: iniuria meritorii provocari. Heumann in seinem Handlexikon zu den Quellen des röm. Rechts gibt keine Stelle, an der das Wort «provocare» einfach «bestrafen» bedeutete. Vielmehr trägt dies Wort auch in der Rechtssprache, soweit es nicht der terminus für jede Appellation geworden ist, immer etwas von dem ihm in der klassischen Literatur eignenden Begriff des «Reizens», «Lockens», «Herausforderns» an sich. Also die Jungfrauen sollen durch ihre Einstellung in das öffentliche Haus gereizt werden, natürlich zum Aufgeben ihres Trotzes und zum Abfall von ihrem Glauben. Neu dagegen ist in dem Erlaß die Bestimmung, daß so verfahren werden muß. Der Erlaß kann nicht anders verstanden werden, und auch der Richter hat ihn so aufgefaßt. Zweimal spricht er es aus, daß er trotz all seines Mitleids diesen Kaiserlichen Befehl ausführen müsse, weil er sich sonst selbst wegen Ungehorsams gegen ein Kaiserliches Gebot strafbar mache. In den bisherigen Fällen stand die Anwendung dieses Verfahrens in dem Belieben des Richters. Wenn nun dies wiederholt geübte Verfahren solchen Anklang gefunden hat, daß es durch Kaiserlichen Erlaß den Richtern obligatorisch gemacht worden ist, dann muß dieser Erlaß allerdings in die letzte Zeit der großen Verfolgung gehören, freilich noch in die Periode, da mehrere Regenten herrschen (vgl. den Plural Imperatores). In jener Zeit würde er möglich sein, denn damals nahm die Feindschaft gegen die christliche Kirche die gehässigsten und abstrusesten Formen an. Und wiederum würde bei dieser Annahme es nicht verwunderlich sein, daß der Erlaß resp. seine Anwendung uns nicht mehr entgegentritt. So würde zugleich ein neuer Grund für die oben schon begründete späte Ansetzung der Acten gefunden sein.

Aber ist dieser Erlaß wirklich ergangen? Der Erlaß selbst würde das größte Novum sein, das die vorliegenden Acten bieten. Eine abschließende Antwort wage ich nicht zu geben. Zu erwägen ist, daß auch zur Zeit des Septimius dies Verfahren plötzlich an verschiedenen Orten zugleich (vgl. S. 17 nebst Anm.) auftaucht wie auf ergangene Instruction und ferner, daß Firmilian (vgl. S. 27) i. J. 308 die grausamen Verstümmelungen — infolge deren es dann zu der Bedrohung

kommt — der Bergwerksstrafe hinzugefügt hat *ὡς ἐκ βασιλικοῦ νεύματος*.

B. Nacheusebianisches und Verdächtiges.

1. Autores ecclesiastici.

Eusebius selbst bietet in dem 324/5 geschriebenen 10. Buch seiner h. e. aus der letzten Zeit der Verfolgung noch eine Stelle, die wohl zu dem hier behandelten Gegenstande gehört, für unsere Untersuchung selbst aber belanglos ist. X, 8, 13 ruft er über Licinius aus: *οἵους δ' ἐφηῦρεν ἐπὶ τούτοις ὁ μισάνθρωπος κατὰ μηδὲν ἠδικηκότων ἐξορισμούς, οἵας εὐπατριδῶν καὶ ἀξιολόγων ἀνδρῶν ἀπαγαγάς, ὧν δὴ τὰς κουριδίας ἀποζευγνὺς γαμετὰς μιαροῖς τισὶν οἰκέταις ἐφ' ὕβρει πράξεως αἰσχρᾶς παρεδίδου, ὅσαις δὲ αὐτὸς ὁ ἐσχατόγηρως γυναιξὶν ὑπάνδροις, παρθένοις τε κόραις ἐμπαροινῶν, τὴν ἀκόλαστον τῆς αὐτοῦ ψυχῆς ἐπιθυμίαν ἐπλήρου*. In § 12 hatte Eusebius berichtet, daß Licinius alles Recht aufhob und himmelschreiendes Unrecht kraft seiner Machtfülle legalisierte. So wäre es wohl möglich, daß sein Verfahren gegen christliche Jungfrauen (und Frauen) seinen eigenen *διατάξεις* (§ 11) entsprach. Aber selbst wenn sich dies wahrscheinlich machen ließe, so würde hieraus nichts für die Rechtslage der früheren Zeit folgen, da eben die licinianische Verfolgung nach § 11 und 12 eine eigene Episode in dem Kampf zwischen römischem Staat und Christentum darstellt. Es bleibt jedoch nach des Eusebius Schilderung noch immer die andere Möglichkeit bestehen, daß Licinius seinem Verfahren überhaupt keine allgemeine Anordnung zugrunde legte, sondern nur zur Befriedigung seiner Sinnlichkeit einen schändlichen Mißbrauch von seiner Gewalt machte.

Als Eusebius dies Bild malte, kannte er die Schilderung welche Lactanz von Maximian entworfen hatte. Dieser schreibt in de mortibus persecutorum, Cap. 8: Iam libido in homine pestifero non modo ad corrumpendos mores, quod est odiosum et detestabile, verum etiam ad violandas primorum filias. Nam quacunque iter fecerat, avulsae a conspectu parentum virgines statim praesto. Cap. 21: matresfamilias ingenuae ac nobiles in gynaeceum rapiebantur. Cap. 27: mulieres corruptae, virgines violatae. Cap. 38: Bericht über Schändungen. Nur können diese

Stellen für uns nicht in Betracht kommen, da es nicht ersichtlich ist, daß es sich hier um Christinnen handelt.

In der Reihe der Autoren, bei denen sich eine Erwähnung des hier behandelten Gegenstandes findet, würde jetzt Basilius zu hören sein. In der unter seinem Namen gehenden Schrift *περὶ τῆς ἐν παρθενίᾳ ἀληθοῦς ἀφθορίας* findet sich (Cap. 52) eine Stelle über die *ἐν τοῖς διωγμοῖς ἔκδοτοι παρθένοι, διὰ τὴν περὶ τὸν νυμφίον πίστιν ἀσεβέσιν ἀνθρώποις δοθεῖσαι.* Der Verfasser erzählt, daß Christus den einen ihre Integrität bewahrte, indem er den Anschlag der Lüstlinge durch ein Wunder zunichte machte. Die andern mußten freilich das Schlimmste über sich ergehen lassen, aber sie erduldeten es gleichsam mit erstorbenem Körper ohne jede Gefühlserregung und bewahrten sich dadurch wenigstens ihre seelische Virginität. Soweit der Bericht. Er ist für unsere Zwecke inhaltlich wertlos. Bemerkenswert würde nur sein, daß der berühmte Vorkämpfer mönchischen und jungfräulichen Lebens von den zur Schande verurteilten christlichen Jungfrauen überhaupt redet und ihre Zahl offenbar für groß genug hält, um über ihr Los Betrachtungen anzustellen. Aber auch dies einzige bedeutungsvolle Moment der citierten Stelle fällt hin, wenn der Verfasser der Schrift eben nicht der berühmte Basilius ist, sondern ein obscurer und noch späterer Autor. Und daß diese Schrift nicht von Basilius geschrieben ist, ist von Tillemont bewiesen worden und wird jetzt allgemein zugegeben.

Weitere Beiträge zu der vorliegenden Frage liefern erst Ambrosius und Johannes Chrysostomos — beides Männer, die die Verfolgungszeit der Kirche nicht mehr miterlebt haben.

1. Etwa im Jahre 377 stellte Ambrosius auf Bitten seiner hochverehrten Schwester Marcellina mehrere zur Empfehlung der Virginität gehaltene Predigten zu drei kurzen Büchern de virginibus zusammen, die er der Schwester widmet. In Lib. II Cap. 4 erzählt er folgendes: Antiochiae nuper virgo quaedam fuit. Mit großer Schönheit ausgestattet und von vielen begehrt, gelobt sie in der Frömmigkeit ihres Herzens Virginität. Ecce persecutio. Die Jungfrau wird vorgeführt und vor eine schreckliche Alternative gestellt. Aut sacrificare virginem aut lupanari prostitui iubent. Ambrosius setzt hinzu: quomodo deos suos colunt [illegible] sic vindicant? aut quemadmodum ipsi vivunt, qui i[illegible]

Opfern kann sie nicht; folglich ducitur puella Dei ad lupanar. Daraufhin suchen sich viele in dies Haus zu drängen; Einlaß verschafft sich zunächst aber ein Mann in der Kleidung eines Soldaten. Der Jungfrau gegenüber aber gibt er sich als Christen zu erkennen, der gekommen ist, sie zu retten. Auf seine Bitte wechseln sie die Kleidung. Als Soldat verkleidet verläßt die Jungfrau unangefochten und unberührt das Haus. Der Zurückgebliebene bekehrt noch den nächsten eintretenden Lüstling und wird dann ergriffen und verurteilt. Die glücklich Gerettete vermag das nicht zu ertragen und streitet mit ihrem Retter um die Krone des Martyriums, die zuletzt beiden gemeinschaftlich zuteil wird.

Es ist die uns aus den Acten (vgl. S. 34) bereits bekannte Geschichte Theodoras, nur hier völlig zum Roman ausgestaltet; Ambrosius berichtet Rede und Gegenrede im Lupanar, ja selbst die Monologe der Jungfrau, und gibt dem Ganzen einen erbaulichen Schluß. Bemerkenswert bleibt jedoch, daß er, der ehemalige Statthalter der mailändischen Provinz, der nur durch 70 Jahre von der letzten großen Vorfolgung getrennt ist, den Satz zu schreiben vermag: aut sacrificare virginem aut lupanari prostitui iubent. Nicht die Tatsächlichkeit des Vorgangs oder des ergangenen Urteils zieht er in Frage, sondern die Gottesverehrung und die persönliche Lebensführung der Richter, die mit einer solchen Urteilsfällung sich verträgt.

Über des Ambrosius Verhältnis zu den Acten und über den in den Acten enthaltenen historischen Kern vgl. S. 34 ff.

2. Bemerkenswert sind des Ambrosius Mitteilungen über das Martyrium der Jungfrau Sotheris, die irgendwie mit seiner Familie verwandtschaftlich verbunden ist, und über die er daher wohl eine Familientradition besitzt. In de virgin. III, 38 wendet er sich an die Schwester mit der Frage: qui enim fieri posset, ut sancta Sotheris tibi non esset mentis auctor, cui auctor est generis? Er berichtet an dieser Stelle von ihr nur: denique ... gladium, quem quaerebat, invenit. Eingehender spricht er über ihr Geschick in der Schrift exhortatio virginitatis, die wohl aus dem Jahre 393 oder 394 stammt. Cap. 12 bezeichnet er sie als domesticum piae parentis exemplum und als eine nobilis virgo, welche maiorum prosapia, consulatus et praefecturas parentum sacra posthabuit fide und fährt dann fort: immolare iussa non acquievit: quam persecutor immanis palmis caedi praecepit, ut tenera

virgo dolori cederet aut pudori. At illa ubi audivit hanc vocem, vultum aperuit, soli invelata atque intecta martyrio: et volens iniuriae occurrit vultum offerens, ut ibi martyrii fieret sacrificium, ubi solet esse tentamentum pudoris. Gaudebat enim dispendio pulchritudinis periculum integritatis auferri. Der Sotheris geschieht nichts Schimpfliches; aber sie weiß es (vgl. gaudebat) und Ambrosius weiß es auch, daß periculum integritatis und tentamentum pudoris ihr gedroht haben. Zeit und Ort des Martyriums sind unbekannt.

3. Noch eine Märtyrerin ihres Glaubens und ihrer Keuschheit nennt Ambrosius in de virgin. III, 7 und in dem Brief an Simplicianus (ep. XXXVII, bei Migne, Bd. 16, col. 1093, Cap. 38). Leider sind es dogmatische Zusammenhänge, innerhalb deren diese kurzen historischen Reminiscenzen gebracht werden. An der ersten Stelle fragt Ambrosius: quid de earum meritis existimandum sit, quae se praecipitavere ex alto vel in fluvium demerserunt, ne persecutorum inciderent manus, cum scriptura divina vim sibi Christianam prohibeat inferre. Als Beispiel führt er an: Sancta Pelagia apud Antiochiam quondam fuit, annorum fere quindecim, soror virginum et ipsa virgo. Diese war primo domi classico persecutionis inclusa, cum se a praedonibus fidei vel pudoris circumsideri videret, absente matre et sororibus, vacua praesidio, sed Deo plenior. Nach reiflicher Überlegung fertur ornasse caput, nuptialem induisse vestem. Durch freiwilligen Tod — Ambrosius erzählt den Hergang nicht genauer — entzieht sie sich dem drohenden Geschick. Ast ubi detestandi persecutores ereptam sibi viderunt praedam pudoris, matrem et sorores coeperunt quaerere. Die genannte Briefstelle fügt nichts Neues hinzu; sie lautet in des Verfassers rhetorischer Art: quid autem sublimius sancta Pelagia, quae vallata persecutoribus, priusquam tamen in eorum conspectum veniret, aiebat: volens morior, nemo me continget manu, nemo oculo protervo violabit virginem, mecum feram pudorem, mecum incolumem verecundiam.

Über Pelagia selbst wird erst zu handeln sein, wenn auch des Chrysostomos Bericht vorgeführt sein wird. Für die Ansicht, die Ambrosius über das Schicksal christlicher Jungfrauen während der Verfolgung hatte, kommt noch in Betracht de lapsu virginis consecratae, Cap. 4, falls diese Schrift überhaupt von Ambrosius herrührt. Der Autor apostrophiert eine Gefallene, die das Gelübde der Virginität gebrochen hat, und läßt sie von der hl.

Thekla, die redend auftritt, zurechtgewiesen werden: Sed dictura es forsitan: non potui sustinere, quia carnem fragilem circumferebam. Respondebit tibi beata Thecla cum suis innumerabilibus sociis: et nos eadem carne amictae fuimus, nec tamen plenum propositum castitatis nostrae aut fragilitas carnis potuit mutilare aut saevitia tyrannorum potuit per varia tormenta deicere.

Diese Stelle ist natürlich nur beweisend für die Meinung des Verfassers, nicht für die romanhaften Erlebnisse der hl. Thekla.

4. Johannes Chrysostomos liefert 2 (3) Homilien über zwei uns bereits aus anderen Quellen bekannte Martyrien. Was diese Homilien durch ihren rhetorischen Charakter an historischem Wert verlieren, das gewinnen sie durch die Situation, in der sie gehalten worden sind. Sie behandeln antiochenische Märtyrer und sind, wie ihr ganzer Tenor zeigt, vor der antiochenischen Gemeinde gehalten worden. Daraus ergibt sich ein einigermaßen günstiges Präjudiz für die historische Zuverlässigkeit der Angaben, die sie enthalten. Mit der Feststellung des Ortes, wo sie gehalten wurden, erledigt sich auch die Frage nach ihrer Abfassungszeit. Die antiochenische Wirksamkeit des Chrysostomos fällt in die Jahre 386—398. Eine nähere Fixierung des Ursprungsjahres der beiden Homilien, die wiederholt versucht worden ist, erübrigt sich für unsere Zwecke.

Die eine Lobrede ist gehalten *εἰς τὰς ἁγίας μάρτυρας Βερνίκην καὶ Προσδόκην παρθένους καὶ Δομνίναν τὴν μητέρα αὐτῶν* am Gedächtnistage der Heiligen und betrifft den Fall, der uns S. 20 f beschäftigte. Chrysostomos bestätigt vollständig den kurzen Bericht des Eusebius und fügt nur manches Detail hinzu, von dem es allerdings zweifelhaft ist, ob es eine Bereicherung und Verbesserung jenes Berichtes darstellt. Wie er die Namen der drei zu geben weiß, so nennt er auch als den Ort, wo die drei Zuflucht suchten, Edessa. Eusebius hatte kurz berichtet, daß man aus Mißgunst auf ihre bevorzugte Lage sie aufspürte und alles daran setzte, sie nach Antiochien zurückzubringen. Dort fallen sie dann in die Hände der Soldaten. Bei Chrysostomos wird das tragische Los der Frauen zu einer Familientragödie. Er weiß von einem Befehl zu berichten, der durch Vermittlung der Richter im Reiche verbreitet wird, wonach die (heidnischen) Väter ihre (christlichen) Kinder zu denunzieren und

vor Gericht zu stellen haben. Auf Grund dieses Erlasses geht Domninas Gatte mit militärischer Begleitung nach Edessa und nimmt seine Frau und Töchter gefangen. Auf dem Rückweg erfolgt die uns bekannte Katastrophe. Chrysostomos will wissen, daß man gerade bis zur Stadt Hierapolis gekommen war, als sich den Frauen die Gelegenheit zur Ausführung ihres Planes bot. Um die Soldaten vor dem Vorwurf zu schützen, daß sie ihre Gefangenen hätten entfliehen lassen, legen die drei ihre Schuhe am Ufer des Flusses nieder. Der Redner legt sich (§ 7) schließlich selbst die Frage vor: *ἀλλὰ τίνος ἕνεκεν οὐκ ἦλθεν εἰς τὸ δικαστήριον ἡ γυνή*; und gibt die Antwort: *οὐκ ἐφοβεῖτο, μή τις αὐτῇ διορύξῃ τὰς πλευράς, ἀλλ' ἐδεδοίκει, μή τις τῶν θυγατέρων διαφθείρῃ τὴν παρθενίαν.*

5. Die andere Homilie ist gehalten *εἰς τὴν ἁγίαν μάρτυρα Πελαγίαν τὴν ἐν Ἀντιοχείᾳ.* Eine zweite bedeutend kürzere Homilie in S. Pelagiam ist nur lateinisch vorhanden. Sie bietet nichts Neues und macht den Eindruck einer Kompilation aus der größeren Rede; wahrscheinlich stammt sie überhaupt nicht von Chrysostomos. Pelagias Schicksal ist uns bereits aus Ambrosius (S. 43) bekannt. Allein im Haus gelassen, sieht sie sich plötzlich von Soldaten umgeben, die sie vor den Richter schleppen wollen. Weil sie keinen anderen Ausweg findet, erbittet sie sich eine kurze Frist, um in ihrem Gemach die Kleidung wechseln zu können. Sie selbst wundert sich, daß ihr diese Erlaubnis arglos erteilt wird. Denn, sagt der Redner, *πολλαὶ ἴσως καὶ εἰς κρημνὸν ἑαυτὰς ἀφῆκαν καὶ εἰς πέλαγος ἔῤῥιψαν καὶ ξίφος διὰ τοῦ στήθους ἤλασαν καὶ βρόχον ἀνῆψαν καὶ πολλῶν τοιούτων δραμάτων ὁ καιρὸς ἔγεμεν ἐκεῖνος.* Bräutlich geschmückt entzieht sie sich durch einen Sprung vom Dach des Hauses ihren Verfolgern. Chrysostomos betont, daß sie sich nicht vor der Folter, auch nicht vor dem Martyrium fürchtete. *ἀλλ' ἐδεδοίκει, μὴ τὸν τῆς παρθενίας ἀπολέσῃ στέφανον.* Und wieder: *εἰ μὲν γὰρ ἦν καὶ τὴν παρθενίαν διασώσασθαι καὶ τῶν τοῦ μαρτυρίου στεφάνων ἐπιτυχεῖν, οὐκ ἂν παρητήσατο τὴν εἰς τὸ δικαστήριον εἴσοδον. ἐπειδὴ δὲ ἀνάγκη θατέρου πάντως ἦν ἐκπεσεῖν, ἐσχάτης ἐνόμιζεν εἶναι ἀνοίας, παρὸν ἑκατέρας αὐτῇ τῆς νίκης ἐπιτυχεῖν, ἐξ ἡμισείας στεφανωθεῖσαν ἀπελθεῖν.*

Das weitere Schicksal der Familie, der sich nach Ambrosius nunmehr die Wut der Verfolger zuwandte, wird hier nicht er-

wähnt. Dagegen bringen beide Autoren Andeutungen, daß Pelagia Braut war. Aus einer Stelle in der Predigt läßt sich schließen, daß sie denunziert worden war — vielleicht vom eigenen heidnischen Bräutigam, den sie nicht erhört hatte. Zu einer richterlichen Verhandlung ist es nicht gekommen; denn Pelagia fand den gesuchten Tod. So sind wir bei der Verwertung dieses Falles ausschließlich auf Pelagias Ansicht über den zu erwartenden Verlauf des Processes angewiesen. Beide Autoren stimmen darin überein, daß Pelagia eine Gefahr für ihre Virginität fürchtete; der Pseudo-Chrysostomos legt ihr die Worte in den Mund: stuprum metuo. Ist diese Befürchtung, das Motiv ihres verzweifelten Schrittes, begründet gewesen? In diesem Fall erübrigt sich vielleicht eine solche Frage ganz. Usener (Legenden der Pelagia, Bonn 1879, Festschrift) hat es wahrscheinlich gemacht, daß die Erzählung über Pelagia eine Legende ist. Es bliebe dann als Resultat dieser Berichte nur die Feststellung, daß Ambrosius und Chrysostomos nach ihrer Kenntnis der damaligen Rechtslage und des damaligen Proceßverfahrens die Furcht einer angeklagten christlichen Jungfrau vor der Schändung als berechtigt und als hinreichendes Motiv zu einem Selbstmord ansahen.

2. Acta martyrum.

Ruinart bietet noch zwei hierher gehörige Acten, die aber von [Harnack-]Preuschen (Gesch. der altchristl. Lit. S. 827 und 830) zu den verdächtigen gezählt, von Harnack (Chronolog. II, S. 469, Anm. 1 u. S. 480) für unglaubwürdig erklärt werden und darum hier nur einer gewissen Vollständigkeit wegen ihrem Inhalt nach kurz erwähnt werden sollen.

1. Die acta Petri, Andreae, Pauli et Dionysiae virginis berichten, daß in der decianischen Verfolgung die 16jährige Jungfrau Dionysia in Lampsacus ihren Unwillen über die Schwachheit eines sog. Lapsus laut äußerte. Sie wird ergriffen und zum Proconsul Optimus geführt, vor dem sie ihren christlichen Glauben bekennt. Darauf der Proconsul: tu sacrifica, ne turpiter te illusam vivam incendam. Als die Drohung fruchtlos bleibt, tunc proconsul tradidit eam duobus iuvenibus corrumpendam. Aber noch unberührt wird sie in der Nacht durch die himmlische Lichtgestalt eines Jünglings befreit. Sie findet dann doch ihren

Tod durch Enthauptung, als sie zu den Leichen zweier gesteinigter Brüder eilt.

Die von Harnack a. a. O. geltend gemachten Bedenken sind so schwerer Art, daß eine Verwertung dieser Acten als einer geschichtlichen Urkunde über die in ihnen erzählten Vorgänge nicht mehr in Betracht kommt.

2. Eigenartig ist die Passio sancti Theodoti Ancyrani et septem virginum. Die lateinische Übersetzung stammt von Papebroche, der den griechischen Text von dem vatikanischen Bibliothekar Leo Allatius erhielt. Der Autor — Nilus — gibt sich als Freund des Theodotus und als Augenzeugen seines Martyriums, ist aber im übrigen völlig unbekannt. Auch von dem Martyrium des Theodotus oder der sieben Jungfrauen Tecusa, Alexandra, Phaine, Claudia, Euphrasia, Matrona, Julitta weiß keines der älteren lateinischen Martyrologien zu berichten. Die Passio selbst kann dies allgemeine Schweigen nicht aufwiegen, denn sie enthüllt sich dem kritischen Betrachter als das mit großer Phantasie geschriebene Werk eines Dichters. Franchi de' Cavalieri (in den Studi e Testi Nr. 6, 1901) hat unter Preisgabe des Schlusses die Zuverlässigkeit der Erzählung im großen und ganzen retten wollen; aber Harnack hat ihm gegenüber in der Theol. Lit.-Zeit. von 1902, Nr. 12, den novellistischen Charakter der Schrift nachgewiesen. Hat er hierdurch dieser Passio die Glaubwürdigkeit genommen, so hat ihr der Bollandist Delehaye (acta Bolland., XXII, 1903, S. 320 ff) sogar mit gewichtigen Gründen die von ihr selbst behauptete Abfassung durch einen Mitgefangenen des Märtyrers abgesprochen. Hiernach kann diese Passio nicht mehr als hinreichende Bezeugung des von ihr erzählten Martyriums gelten.

Die Passio ist gestellt auf den letzten Abschnitt der großen Verfolgung unter Maximin, wie Harnack erkannt hat (nicht auf deren Anfang unter Diocletian i. J. 303 — so Ruinart). Als Schauplatz wählt sie Ancyra. Hier fällt Theodotus in die Hände des Consulars Thotecnus, weil er die Leichen jener sieben Jungfrauen aus einem See geborgen und in einem Grabe bestattet hat. Sie waren wegen der Treue gegen ihren christlichen Glauben in jenem See ertränkt worden. Zuvor aber hatte der Gewalthaber sie foltern lassen und der Schmach preisgegeben. lascivis adolescentibus denique tradi violandas iussit. Freilich war es ihnen durch flehentliches Bitten und durch den Hinweis auf ihr

hohes Alter von fast 70 Jahren gelungen, die Jünglinge von jeder Gewalttat abzubringen und ihre Ehre zu bewahren. Aber ein anderer Schimpf wartete ihrer: sie sollten Priesterinnen der Diana und Minerva werden und die Götzenbilder am Tage der Göttinen im See waschen. Wegen ihrer beharrlichen Weigerung dies zu tun wurden sie selbst in die Tiefe versenkt. — So weit dieser Teil des umfangreichen, flüssig geschriebenen Berichts.

3. Martyrologium Hieronymianum (et Romanum).

Außer den kirchlichen Schriftstellern und den Acten der Märtyrer würden für unsere Untersuchung noch die Martyrologien in Betracht kommen. Sie bilden freilich eine Quelle, die nur mit größter Vorsicht benutzt werden darf. Denn es wird noch vieler Arbeit bedürfen, ehe auf diesem schwierigen Gebiet sichere Resultate gewonnen sind. So viel darf aber mit Bestimmtheit behauptet werden, daß auch intensive Beschäftigung aus dem gegenwärtig vorhandenen Material nichts herausfinden kann, was für die vorliegende Untersuchung einen brauchbaren Beitrag liefern würde. Denn es steht fest, daß die älteste und daher zuverlässigste martyrologische Compilation, welche uns zugänglich ist, nur den Namen des Märtyrers, sowie Ort und Tag seines Martyriums enthielt, während wohl die früheren, aber verloren gegangenen Schichten nähere Angaben boten. Die Erwähnung einer vorangegangenen Einstellung ins Lupanar oder Stupration würde also — wenigstens der Regel nach — hier ebensowenig zu suchen sein, wie die Mitteilung der Todesart. Gregor d. Gr. schreibt nämlich i. J. 598 an den Patriarchen Eulogius von Alexandrien (Greg. epist. VIII, 29 der edit. Benedict. — bei Migne, Bd. 77, col. 931): Nos autem paene omnium martyrum distinctis per dies singulos passionibus collecta in uno codice nomina habemus, atque quotidianis diebus in eorum veneratione missarum solemnia agimus. Non tamen in eodem volumine quis qualiter sit passus indicatur, sed tantummodo nomen, locus et dies passionis ponitur. Duchesne vermutet in diesem Band, den Gregor in Händen hatte, das sog. martyrologium Hieronymianum (lib. Pontif. I p. CI, not. 1) la dernière partie de la phrase nos autem — ponitur décrit un martyrologe, et vraisemblablement celui, qui porte le nom de S. Jérôme. Harnack hat die Zusammenstellung dieses Werkes in die Regierungszeit Sixtus III (432—440) gelegt. Vgl. hierzu

Harnack in der Theol. Lit. Zeit., 1888, 350 ff. Ich gebe daher im folgenden aus diesem ältesten lat. Martyrologium die Namen und Todestage der Jungfrauen, über deren schimpfliche Behandlung andere Quellen berichten, und zwar benutze ich die Ausgabe von de Rossi und Duchesne in den Acta SS., Nov., tom II, p. 1 ff (1894).

Um diese trockenen Namen zu beleben, stelle ich daneben die Notizen des jüngsten lat. Martyrologiums, des martyrologium Romanum von 1584 (und zwar autore Caes. Baronio, Rom. 1586). Geschichtliche Wahrheit zu bieten, können diese Notizen freilich für sich nicht in Anspruch nehmen; es würde in jedem Fall erst die zugrunde liegende Quelle gesucht werden müssen. Doch steht bei den drei hierher gehörigen Stellen die Sache so, daß sie schon durch innere Unmöglichkeiten sich als unzuverlässig erweisen.

Lucia.

Martyrologium Hieronymianum, Id. Decemb.			Martyrol. Rom., Id. Dec.
Cod. Bern.	Cod. Eptern.	Cod. Wissenb.	
In dieser alten Recension — für sich abgedruckt als Cod. Bern. 289 in den Acta SS., tom. 13. Octob. — fehlt leider der Schluß von XI. Kal. Dec. an. Sie hat aber a. d. VIII. Id. Febr.: Seracusa passio sanctae Luciae virginis.	siracussa civitate siciliae nativitas sanctae lucae virginis.	seracusa ciuitate siciliae nativitas sanctae lucae uirginis.	Syracusis in Sicilia natalis sanctae Luciae virginis et martyris, in persecutione Diocletiani: quam cum lenones, quibus iubente Paschasio consulari tradita erat, ut a populo castitati eius illuderetur, ducere vellent, nullatenus eam movere potuerunt, nec funibus additis nec boum iugis plurimis: deinde vero picem, resinam, fervens oleum nil laesa superans, tandem gladio in gutture percussa martyrium consummavit.

Die Acten der hl. Lucia finden sich bei Surius (de probatis Sanctorum vitis, 1570 ff), 13. Dec., und erzählen in der Tat, daß der Richter die Märtyrerin ins Bordell abführen läßt. Aber diese wundersüchtigen Acten stehen auf demselben tiefen Niveau geschichtlicher Zuverlässigkeit wie die Notiz des martyr. Rom.

Agnes.

Martyrologium Hieronymianum			Martyrol. Rom.
Cod. Bern. hat das Fest und seine Octave um einen Tag früher.	Cod. Eptern.	Cod. Wissenb.	
XIII. Kal. Febr.	XII. Kal. Febr.		XII. Kal. Febr.
Rome Passio sanctae Agnetis virginis.	romae sanctae agnae virginis.	Romae passio agnetis virginis.	Romae passio sanctae Agnetis virginis, quae sub praefecto Urbis Symphronio ignibus iniecta, sed iis per orationem eius extinctis gladio percussa est.
VI. Kal. Febr.	V. Kal. Febr.		V. Kal. Febr.
Rome Sanctae agnetis virginis [de nativitate]. Die Notiz an den Tagen XII. und V. Kal. Febr. ist späterer Zusatz zu der Handschrift.	et romae agnae ingenuinum.	Romae nativitas sanctae agnitis virginis.	Romae sanctae Agnetis secundo.

Auch Agnes scheint eine Bedrohung ihrer Virginität erfahren zu haben. Hieronym., ep. ad Demetr. (Migne, Hieron., I, 996): Beata martyr Agnes, quae et aetatem vicit et tyrannum, et titulum castitatis martyrio consecravit. Aber trotzdem Hieronymus in demselben Briefe (Cap. 19) von omnium gentium litteris atque linguis in ecclesiis Agnes vita laudata reden kann, ist es nicht möglich, ein Bild von dem gegen sie geführten Proceß zu gewinnen. Die fälschlich unter des Ambrosius Namen segelnden

Acten sind wertlos. Was Ambrosius in seinen echten Schriften (de virg. I, 2 u. 4; de offic. I, 41) und Augustinus in seinen Predigten (273, 6; 354, 5) von ihr berichten, ist allgemein und rhetorisch gehalten. Prudentius, der peristephanon, hymn. 14 ihre Einstellung in lupanar publicum schildert, ist nicht Historiker, sondern beansprucht das Recht dichterischer Freiheit.

Das Martyrol. Roman. weiß natürlich manches zu berichten, was dem mart. Hieron. noch ganz fremd ist. Ich führe an:

Antonina.

V. Non. Mai.: Constantinopoli sanctorum martyrum Alexandri militis et Antoninae virginis, quae in persecutione Maximiani sub praeside Festo ad lupanar damnata et ab Alexandro, qui pro ea ibi remanserat, mutato habitu clam educta cum eo postmodum iussa est torqueri: et ambo simul praecisis manibus in ignem pro Christo iniecti egregio peracto certamine coronantur. Das mart. Hieron. kennt keine constantinopolitanische Antonina und bringt auch keine andere Antonina in Verbindung mit einem Alexander. Dagegen hat es a. d. VIII. Kal. Mart., und zwar

Cod. Bern.: In Nicomedia . . . . Antoninae
Cod. Eptern.: In Nicomedia . . . . Antonianae
Cod. Wissenb.: Item (sc. nativitas) in Nicomedia . . . . Antoninae

und a. d. IIII. Non. Mai.

Cod. Bern.: in Nicomedia Antoninae nimium tortae et variis tormentis afflicte; ab uno bracchio tribus diebus suspensae et in carcere biennio reclusae, a Priscilliano praeside flammis exusta obiit
Cod. Eptern.: nicia civitate nativitas antoninae
Cod. Wissenb.: In nicomedia antoniae.

Die Acten in den Acta SS., Maii tom. I., d. III., p. 385 enthalten den Befehl des praeses Festus: inducite eam in lupanar. Aber sie sind mit ihren wunderbaren Vorgängen und himmlischen Stimmen derartig, daß die bollandistischen Herausgeber sie nicht für alt halten (introd. Nr. 8). Die Erzählung erinnert an die

Geschichte der Theodora, besonders in der Darstellung des Ambrosius (vgl. S. 41 f).

Serapia.

Während das mart. Hieron. eine Serapia überhaupt nicht kennt, gibt das mart. Rom., III. Non. Sept., folgendes: Romae sanctae Serapiae virginis, quae sub Hadriano principe cum esset tradita duobus lascivis iuvenibus et minime potuisset illudi nec postmodum ardentibus facibus inflammari, iussu Berilli iudicis fustibus caesa dehinc gladio decollata est. Die Acten sind meist mit der Passio Sabinae vereinigt: Acta SS., 29 Aug. Sind die Acten gesondert, dann wird Sabina am 29. Aug. und Serapia am 3. Sept. behandelt. Auch hier wieder: praeses . . . iussit duobus iuvenibus lascivis Aegyptiis eam tradi, ut ea per integram noctem uterentur. Ein wunderbares Erdbeben aber errettet sie.

C. Übersicht.

Die Forschung in noch jüngeren Schriftstellern oder Acten verspricht kein brauchbares Resultat. Mit der zeitlichen Entfernung von der Verfolgungszeit der Kirche wächst zwar die Anzahl der Erzählungen über das hier in Rede stehende Verfahren; aber diese Erzählungen sind wertlos, soweit sie nicht auf die eine oder andere der hier gesammelten Quellen zurückgehen und daher hier bereits behandelte Fälle betreffen. Es bleibt also nur übrig, die Überlieferung, soweit sie sich als zuverlässig oder doch wahrscheinlich erwiesen hat, zusammenzustellen.

	Name	Zeit	Ort	Urteilende Instanz	Der Vorgang	Bezeugung
1.	Sejans Tochter	31	Rom	Senat[1]	Schändung	Tacitus, annal. V
2.	Christianae	197	Africa	Statthalter	Internierung (damnat. ad lenonem)	Tertull., apol.

1) Die Verurteilung hängt mit dem Proceß gegen den Vater zusammen, den der Senat entschieden hatte. Über die Kinder heißt es nur: placitum posthac, ut in reliquos Seiani liberos adverteretur (Tac., annal. V, 9 [VI, 9.]). Vgl. S. 77.

	Name	Zeit	Ort	Urteilende Instanz	Der Vorgang	Bezeugung
3.	Jungfrauen und Frauen	202/3	Rom	?	Schändung (παρρησίᾳ φθείρεσθαι)	Hippolyt
4.	1 Jungfrau	202/3	Korinth	Richter	Internierung	Hippolyt — Palladius. Die Geschichtlichkeit dieses Falles wird bestritten.
5.	Potamiaena	203/4	Alexandria	Aquila	Androhung der Schändung	Euseb., h. e.; die Zuverlässigkeit wird ebenfalls angefochten.
6.	Feminae	211	Africa	Statthalter	Schändung (inquinament. carnis)	Tertull., de monog. u. de pudic.
7.	Sabina	250	Smyrna	Polemo	Androhung der Internierung	Passio Pionii
8.	Jungfrauen	253	Africa	Behörde	Schändung und Internierung (corruptela. lupanar)	Cyprian
9.	Irene	304	Thessalonich	Dulcetius	Internierung	acta Agapes etc.
10.	Frauen	306	Orient	Richter (ἄρχοντες)	Androhung der Schändung und Schändung (ἐπὶ φθορὰν ἕλκεσθαι)	Euseb., h. e. VIII, 14
11.	Frauen u. Jungfrauen	306	Alexandria	Hierokles	Internierung	Euseb., de mart. Pal.
12.	3 Jungfrauen	307	Caesarea	Urbanus	Internierung	Euseb., de mart Pal.
13.	Ennatha	308	Diospolis	Firmilian	Drohung der Schändung	Euseb., de mart. Pal.
14.	Theodora	ca. 309	Alexandria	Proconsul?	Internierung	acta Theodorae; die Zuverlässigkeit wird bestritten.

Die gewonnenen Resultate müssen überraschen; sie widersprechen in etwas der hohen Achtung, die die Nachwelt dem entwickelten Rechtsbewußtsein der Römer und der hohen Cultur der römischen Kaiserzeit zu zollen gewöhnt ist. An der Geschichtlichkeit jener Vorgänge ist ein Zweifel nicht mehr möglich. Auch Mommsen a. a. O. erkennt die Tatsachen an. Aber in dem Bestreben, das Volk und das Rechtsleben der Römer von diesem Flecken freizuhalten, führt er diese Ereignisse auf den Übereifer einzelner Beamten zurück. Es muß daher jetzt untersucht werden, ob das Recht und das rechtliche Verfahren nicht doch auch innerhalb seines Rahmens einen Platz bietet für die Erscheinungen, die im I. Teil gesammelt worden sind. Bei der Schwierigkeit der Materie ist es unvermeidlich, die rechtlichen Verhältnisse in breiterer Ausdehnung zu behandeln. Die beste Belehrung auf diesem Gebiet bietet Mommsen selbst in seinem römischen Strafrecht. Schon vor der Veröffentlichung dieses grundlegenden Werkes hat er den Religionsfrevel für sich behandelt in Sybels historischer Zeitschrift, 64. Bd., NF, 28. Bd., 3. Heft.

II. Die strafrechtlichen Verhältnisse.

A. Das Delict.

1. Der christliche Glaube ist bei dem römischen Bürger wie bei dem Bürger jeder anderen Stadt innerhalb des Reiches zunächst Abfall von den heimischen Gottheiten. Der positive Inhalt dieser neuen Religion kommt dabei nicht in Betracht. Wer Christ geworden ist, hat jedenfalls aufgehört, ein Verehrer des angestammten Gottes oder Götterkreises zu sein. Von welcher Gottheit der Abfall geschehen, könnte eigentlich nur für jeden einzelnen Fall besonders nach der Heimat des betr. christgewordenen Abtrünnigen beurteilt werden. Eine derartige Feststellung ist aber niemals nötig. Denn factisch stehen die Götter der einzelnen Städte in einem gewissen Connex. Die verschiedenen Städte, Stämme und Völker sind durch Vertrag oder Unterwerfung der Stadt Rom angegliedert: wie konnte es ausbleiben, daß auch die Götter dieser Städte, Stämme und Völker den altrömischen angeschlossen wurden? Feierlich durch Beschluß oder

schweigend durch die als selbstverständlich betrachtete fortdauernde Verehrung ihrer Gläubigen wurden diese Götter in den römischen Himmel aufgenommen. Waren doch wie die Menschen untereinander, so auch ihre Götter unter sich verwandt. Umgekehrt sind die altrömischen Götter auch in die italischen Städte und in die Provinzen gegangen; denn in der Kaiserzeit ist das römische Bürgerrecht, damit aber auch die Pflicht zur Verehrung der römischen Götter immer weiter erstreckt worden. So existiert im römischen Reich nicht mehr eine Summe einzelner, in ihrem Geltungsbereich auf die engere Heimat beschränkter Götter, sondern ein nationaler Götterkreis und eine nationale Religion. Den nationalen Glauben gibt auf, wer dem Christentum sich zuwendet. Staatliche Pflicht aber des Bürgers ist es, den nationalen Glauben zu bewahren und seine Ceremonien zu beobachten.

Wie es heut in den Landeskirchen Tausende gibt, die dem von diesen Kirchen gepredigten Glauben fremd geworden sind und an dem Cultus sich nicht beteiligen, so ist natürlich in der römischen Kaiserzeit die Zahl der «Dissidenten» groß gewesen. Jene Zeit war eine Übergangszeit. Man fühlte die Unzulänglichkeit des Alten. Das Neue aber zog erst allmählich herauf. In solchen Zeiten gibt es Unzählige, die religiös verarmen. Als correcter Bürger wird mancher die äußere Form noch gewahrt haben, wenn auch deren Inhalt ihm verloren gegangen war. Fehlt jedoch der innere Trieb, so wird allmählich auch die Ceremonie unterlassen, zumal wenn — wie es in Rom meist der Fall war — ein staatlicher Zwang zur Ausübung des Cultus unterbleibt. Diesen Tausenden steht formell der Christ im römischen Reich gleich; auch er ignoriert wie sie den nationalen Cult. Auf den Inhalt des christlichen Glaubens kommt es dabei nicht an.

2. Aber ein Unterschied besteht doch. Der «Dissident» (mit modernem Ausdruck) hat aufgehört, überhaupt ein Gottesverehrer zu sein; der Christ hat den nationalen Cult aufgegeben, weil er einen fremden, mit dem nationalen in keiner Verbindung stehenden angenommen hat. Mithin muß notwendigerweise der Inhalt des neuen Glaubens in Betracht kommen. Es geschieht das zunächst in der äußerlichsten Form: das Christentum ist ein nicht nationaler, ein fremder Glaube. So hat das Christentum ein
negativ als Vernachlässigung des nationalen
es ist positiv eine nicht erlaubte, fremde,

3. Beschäftigte man sich nun einmal erst mit dem Inhalt der neuen Religion, so konnte es nicht ausbleiben, daß man bei ihren Adepten den Tatbestand einzelner specieller Delicte — mit Recht oder mit Unrecht — fand. Wer die Stimmung hegte und bekundete, aus der heraus z. B. die Apokalypse entstanden ist, konnte leicht als nicht concessionierter Wahrsager belangt werden. Die kräftige Parusiehoffnung der alten Christen konnte dem Staat gefährlich erscheinen, weil geeignet die Massen aufzuregen und gegen die bestehende Ordnung aufzureizen. Die Überzeugung von der Kraft des Gebetes bot überraschende Ähnlichkeit mit unerlaubter Magie. Die christliche Bruderliebe wird es schwerlich über sich gewonnen haben, sich in die engen Bedingungen des Vereinsrechts zu schicken, so daß auch Verstöße gegen die auf diesem Gebiet geltenden Bestimmungen sich finden ließen. Zu diesen Vergehen, die sich in der Tat als Begleiterscheinungen der neuen Religion finden ließen, traten dann noch die ungeheuerlichen und unbeweisbaren Anschuldigungen des Incests und des Mordes. Aber auch abgesehen von diesen durch den Haß aufgebrachten Beschuldigungen ist die Lage des Christen so, daß er beständig ein Einschreiten der staatlichen Gewalt zu besorgen hatte.

4. Insoweit teilte das Christentum die Stellung aller jener Religionen, die damals aus dem Osten importiert wurden und in jener Zeit nationaler Decomposition im römischen Reich, selbst in der Stadt Rom, ihre Anhänger fanden. Es sei erinnert an den Cult der Isis, der dea Syria, des persischen Mithras. Bei dem näheren Eingehen auf das Wesen der christlichen Religion, das durch die stets wachsende Zahl ihrer Anhänger herbeigeführt wurde, mußte sich aber bald ein Unterschied der neuen Lehre gegen alle übrigen, auch orientalischen Culte herausstellen. Diesen prinzipiellen Gegensatz gegen alle bestehenden Religionen teilte das Christentum mit dem Judentum. Beim Judentum war diese Sonderstellung schon längst ins öffentliche Bewußtsein getreten. Nun aber war das Christentum, als es in die Erscheinung trat, eng mit dem Judentum verknüpft; die jüdischen Gemeinschaften bildeten die ersten Missionsplätze der christlichen Apostel. Diese äußere Verknüpfung der beiden Religionen erleichterte die Erkenntnis ihrer inneren Verwandtschaft. Es stand bald fest, daß Juden und Christen ἄθεοι waren.

Der Gott der Christen (und auch der nachexilischen Juden)

war nicht national beschränkt. Sein in Anspruch genommenes Herrschaftsgebiet war die ganze Welt und die ganze Menschheit. Er hätte sich, selbst wenn ein solcher Senatsbeschluß möglich gewesen wäre, nicht nach Rom holen und unter oder neben den Capitolinischen Juppiter stellen lassen. Er und seine Anhänger erklärten die nationalen Götter für nichtig, für nicht vorhanden. Als bewußte Leugner aller andern Gottheiten waren die Christen ἄθεοι.

Vor diesem Vorwurf schützte sie auch nicht die Verehrung, die sie doch selbst ihrem Gott zuwandten. Jahwe sowohl wie der Vater Jesu Christi waren geistige Götter, ohne Körper und darum ohne bildliche Darstellung. Die Verehrung einer solchen Gottheit war in den Augen der Heiden kein Cultus.

Besondere Erbitterung erzeugte dieser Atheismus der Christen, weil ihm der Schutz eines eigenen Volkstums fehlte. Der Christengott nannte keine Stadt, keinen Staat sein eigen und trat doch mit dieser unerhörten Prätension auf. Seine Anhänger gewann er aus dem römischen Reich und raubte sie also der zuständigen Gottheit. In diesem Punkt war die Lage des Juden günstiger. Die Juden hatten einst einen eigenen Staat gebildet und damals auch nach römischer Auffassung das Recht zu einer besonderen, selbst exclusiven Religion gehabt. Der Staat hatte aufgehört zu sein; das religiöse Recht aber wirkte nach, da ja auch die Nationalität fortbestand. Deshalb wurde gegen den seiner Abstammung nach jüdischen Mann, der nicht zufällig zum römischen Bürger geworden war, wegen seiner prinzipiellen Feindseligkeit gegen den nationalrömischen Cult nicht eingeschritten. Um so mehr hatten die Christen deswegen zu leiden. Sie waren recht eigentlich die ἄθεοι, die sacrilegi. Ihr Verbrechen ist das crimen laesae religionis.

5. Die Feindschaft gegen die Staatsgötter bedeutet natürlich auch eine Feindschaft gegen den Staat, der unter jener Schutze steht. In dieser Erkenntnis liegt der tiefste Grund für alles Einschreiten gegen die Christen. Denn so tolerant die Römer gegen religiöse Verirrungen waren gemäß dem Satze[1]: deorum iniuriae diis curae, so empfindlich waren sie gegen jeden Angriff auf ihr staatliches Leben. Die Christen sind Feinde des Staates.

1) Des Tiberius; vgl. Tac., ann. I, 73.

In vollster Schärfe ist der Christenglaube als Perduellion gefaßt worden; die technische Bezeichnung des perduellis als eines hostis publicus wird dem Christen beigelegt (Tertull., apol. 2). Es muß Wert auf diese Feststellung gelegt werden wegen der späterhin zu ziehenden Folgerungen, die sich hieraus ergeben. Der perduellis ist der Feind der Gemeinde, des Staates (Ulpian, Dig. 48, 4, 11; Dio 48, 33 — vgl. Mommsen, Strafr. S. 538, Anm. 1). Es bedarf keiner einzelnen feindseligen Handlung; der Christenstand, das nomen, ist ein landesfeindlicher Act.

Es war factisch unmöglich diese Schärfe regelmäßig anzuwenden. Traian schrieb an Plinius, daß die Christen nicht von Staats wegen aufzusuchen seien. Andererseits konnte der Staat seine Beurteilung des Christentums als einer Landesgefahr nicht aufgeben. Der Ausweg bot sich in der Einbeziehung des Christentums in den weiten Begriff des Majestätsverbrechens. Das crimen maiestatis populi Romani imminutae umfaßt jede Verunehrung der Gemeinde und natürlich auch die Perduellion. Aber das Majestätsdelict gestattet eine verschiedenartige processualische Behandlung, die Auswahl unter schwereren und leichteren Strafen, unter Umständen sogar seine Ignorierung. Es war sodann bedeutend leichter, den Christen der Majestätsverletzung als der Landesfeindschaft zu überführen. Denn zur Constatierung eines vorliegenden Majestätsverbrechens genügte vollständig die Stellung des Christen zum Kaiser. Der Kaiser vertritt in seiner Person die maiestas populi; staatsrechtlich ist ja der Principat eine Magistratur des Volkes. Jede Achtungsverletzung dem Kaiser gegenüber ist ein Angriff auf die maiestas populi Romani. Andererseits ist der Kaiser doch vom Volk, überhaupt von den Menschen abgesondert und steht auf der Seite der Gottheit. Ob nun divus oder nur divi filius, es gebührt ihm in irgend einem Grade etwas von göttlicher Ehrung. Im Orient ist der Kaiser immer officiell als Gott aufgefaßt worden. Aber auch in den übrigen Provinzen und in Italien bürgerte es sich allmählich ein, ihm Tempel zu bauen und sein Bild unter den Götterbildern der öffentlichen Tempel und der Hauskapellen aufzustellen. Diese Verehrung des Kaisers, ja selbst nur den allgemein verbreiteten Schwur bei seinem Genius vermochte der Christ nicht zu leisten. Dieser religiösen Verfehlung gegenüber versagte die römische Toleranz; denn der beleidigte Gott war zugleich der Träger der

maiestas populi Romani. Das Religionsverbrechen fiel hier ohne weiteres mit dem Staatsverbrechen zusammen.

Tertullian bezeugt es, daß diese Construierung des Majestätsverbrechens die beliebteste und gebräuchlichste Waffe gegen die Christen gewesen ist.

B. Das Verfahren.

Jeder wohlorganisierte Staat pflegt in seinem Innern auf zweifache Weise gegen die Übertreter seines Willens vorzugehen, auf polizeilichem Wege und auf strafrechtlichem Wege. Polizei und Strafrechtspflege haben denselben Zweck: die im Staate gültige Ordnung aufrecht zu erhalten.

1. Das polizeiliche Einschreiten gegen ungehorsame Bürger ist in Rom wie in allen Staaten die älteste Form staatlicher Repression. Es geschieht von seiten der Magistraturen, die mit dem imperium ausgerüstet sind oder die aus anderen Gründen dies Recht erhalten haben. Cicero de leg. 3, 3, 6 erklärt: magistratus nec oboedientem et innoxium civem multa, vinclis verberibusve coerceto, ni par maiorve potestas populusve prohibessit, ad quos provocatio esto. Der Beamte hat den schuldigen Bürger zu strafen und so durch die Zufügung der Strafe für die Verschuldung eine Vergeltung und für die gestörte Ordnung eine Wiederherstellung zu schaffen. Er hat aber auch den Trotz des Contravenienten zu brechen und durch Anwendung von Zwang den widerstrebenden Willen dem Gesetz zu conformieren. Anders ausgedrückt: Der Beamte hat begangenes Unrecht zu strafen und künftiges zu verhindern. In dieser doppelten Tätigkeit findet die volle Gewalt des römischen Beamten ihren Ausdruck. Diese Gewalt ist zu groß, als daß sie ganz von dem heutigen Ausdruck «Polizei» umfaßt würde; sie soll deshalb mit dem alten technischen Namen der Coercition benannt werden.

Diese römische Coercition war ursprünglich unbeschränkt in ihrem Geltungsbereich, in ihren Zwangsmitteln und in ihrem Verfahren. Die Unbeschränktheit in diesem letzten Punkt ist ihr geblieben; sie gehört zu ihrem Wesen. Es steht durchaus im Belieben des Beamten, ob er nur auf Denunziation hin einschreitet oder selbst nachforscht, ob er den Verdächtigen zu einem Geständnis zwingt oder von dem begangenen Unrecht durch

dessen Notorietät sich überzeugt. Die Überzeugung von dem Vorhandensein einer Verfehlung muß er haben, ehe er einschreitet; aber wie er die Schuld constatieren will, steht in seinem Ermessen.

Der Geltungsbereich der Coercition war ursprünglich so unbegrenzt wie das imperium, aus dem sie fließt. Der Beamte durfte jede Verfehlung vor sein Forum ziehen, soweit ihm nicht ein anderer Beamter mit gleicher oder höherer potestas entgegentrat. Später sind dann dieser Willkür Schranken gezogen worden. Durch Gesetz oder Herkommen sind bestimmte Verfehlungen, meist schwerer Natur — Delicte — bezeichnet worden, gegen welche von Gemeinde wegen eingeschritten werden mußte; mit diesen bestimmten Delicten verband das Gesetz bestimmte Strafen. Die Anwendung dieser Gesetze kann einem Geschworenencollegium oder auch dem Beamten übertragen sein. Aber auch wenn sie in den Händen des Beamten liegt: sie ist nicht mehr Coercition, sondern Strafrechtspflege. — Diese Beschränkung der Coercition hat durchaus in Rom, weniger in Italien und noch weniger in den Provinzen gegolten. Aber selbst in Rom war es nicht ausgeschlossen, daß ein Magistrat coercitiv in das Gebiet eingriff, das eigentlich dem Strafrichter vorbehalten war. Schutz gegen solche Übergriffe bot nur die tribunicische Intercession.

Unter dem Principat mußte notwendigerweise die Coercition wieder erstarken. Der Kaiser hatte ein so gewaltiges imperium, daß er kraft desselben — auch ohne Anwendung bestehender Strafgesetze — seinem Willen überall Geltung verschaffen konnte. Mehr als er selbst haben aber seine Mandatare in den Provinzen, die Statthalter, die bequeme Form der Coercition gebraucht, um die Staatsraison durchzusetzen.

Geleugnet soll nicht werden, daß auch bei strengster Gesetzesbeobachtung manches Vergehen sowohl eine strafrechtliche wie coercitive Behandlung zuläßt; die Wahl des Verfahrens hängt dann durchaus von dem Gesichtswinkel ab, unter dem der Statthalter die Verfehlung betrachtet. Ich erinnere daran, daß seit einigen Jahren in Berlin derselbe Unfug, der sonst von der Polizei geahndet wird, vor den Strafrichter kommt, wenn er zufällig in der Neujahrsnacht angestellt worden ist. Erträglich wird diese Willkür dadurch, daß zwar nicht prinzipiell, aber factisch die Coercition in ihrem Verfahren und in ihren Strafen sich dem ordentlichen Strafproceß möglichst assimiliert haben wird.

Die Zwangsmittel des Beamten waren ursprünglich ebenso unbegrenzt wie sein Machtbereich. Das Provocationsgesetz und die daran sich anschließende Entwicklung haben ihm die Todesstrafe, die Geißelung und die Geldstrafe über eine bestimmte Höhe für den römischen Bürger entzogen; nur im Wege der Urteilsfällung kann er diese Strafen verhängen. Es bleiben ihm als Zwangsmittel die Einsperrung, die Vermögensentziehung, die kleine Mult und die Pfändung. Aber der Statthalter hat über die Nichtbürger die alte unbeschränkte Macht der Magistratur; er darf, wenn er eine Coercition für nötig hält, ohne Proceß jedes Übel über den Missetäter verhängen. Die Sitte redet bei der Auswahl dieser Übel mit, aber die Sitte hat nie eine entscheidende Stimme.

2. Die Strafrechtspflege hat sich, wie bereits angedeutet wurde, aus der Coercition entwickelt durch deren Beschränkung. Entzogen wurde der polizeilichen Willkür das sacrale Gebiet. Es hat sich in Rom ein Sacralrecht entwickelt mit Festsetzung von Sacraldelict und Sacralproceß. Aber unter dem Druck der Staatsomnipotenz ist es so früh wieder untergegangen, daß sich selbst zur Zeit der späteren Republik von ihm nur noch einzelne Überbleibsel, besonders der Vestalinnenproceß, finden. Für unseren Gegenstand, der ausschließlich der Kaiserzeit angehört, fällt das Sacralrecht gänzlich aus.

Auf dem nicht sacralen Gebiet ist die Coercition beschränkt worden durch das Staatsgesetz. Das Gesetz bestimmt die Verletzungen der gültigen Ordnung, gegen welche von Gemeinde wegen eingeschritten werden soll; es ordnet das Ermittelungsverfahren; es setzt eine Strafe fest für den Übeltäter. Wo nach einem solchen Gesetz verfahren wird, findet nicht mehr Coercition, sondern Judication statt.

Die Staatsgesetze gelten nur im Frieden. Für den Kriegszustand bleibt die unbeschränkte Macht des zuständigen Beamten bestehen. Dem wirklichen Kriegszustand gleich steht der Zustand, der unmittelbar in den Krieg überführen kann und daher das Vorhandensein eines militärischen Imperiums fordert. Der Träger eines militärischen Imperiums außerhalb der Stadt, vor allem in den Provinzen, übt unbeschränkte Coercition.

Die staatliche Judication kann eintreten zugunsten eines einzelnen Verletzten, der für die ihm zugefügte Unbill durch

Vermittlung des Staates Ersatz fordert. Dies Gebiet wird umfaßt von dem römischen Privatrecht.

Wir haben es zu tun mit dem römischen Criminalrecht, kraft dessen der Staat selbst durch seine Vertreter von dem Schuldigen Strafe heischt. Nicht ausschließlich, aber hauptsächlich handelt es sich dabei um Verbrechen, die gegen ihn selbst begangen sind. Im Criminalrecht finden sich daher auch die Delicte wieder, die eigentlich dem — factisch obsoleten — Sacralrecht angehören, sofern gegen dieselben überhaupt strafrechtlich eingeschritten worden ist. Der Vertreter des Staates ist der Magistrat. In denselben Händen ruht also Coercition und Judication. Auch von dieser Seite her stoßen wir wieder auf das Nebeneinander von Coercition und Judication. Wählt der Beamte eine Strafe, deren Verhängung über seine coercitive Competenz geht, so ist er Richter, hat sich an die vom Gesetz vorgeschriebene Proceßform zu halten und ist gebunden an die Entscheidung der comitialen Berufungsinstanz. Cicero l. c.: cum magistratus iudicassit inrogassitve, per populum multae poenae certatio esto. Legt derselbe Beamte aber die Hand auf einen Sklaven oder eine Frau, oder ist er gezwungen außerhalb der Stadt gegen einen Bürger einzuschreiten, so übt er Coercition. In der Judication ist der Richter gebunden; in der Coercition ist der Träger polizeilicher Gewalt frei. Aber natürlich wird der Beamte im wesentlichen sein polizeiliches Einschreiten dem strafrechtlichen assimiliert haben.

Die Strafrechtspflege hat verschiedene Wandlungen durchgemacht. Ursprünglich liegt sie fast gänzlich in den Händen des Magistrats; er instruiert und entscheidet den Proceß. Die Entscheidung ist endgültig, wenn es sich um Unfreie, um Frauen oder sonst von der Provocation ausgeschlossene Personen handelt oder um Processe außerhalb der Stadt. Hier fällt Judication und Coercition zusammen. Handelt es sich um eine Capitalsentenz wider einen Bürger, so gibt es für den Verurteilten eine Berufungsinstanz in den Comitien. — In diesem magistratischen oder magistratisch-comitialen Verfahren ist für einen Ankläger kein Platz vorgesehen. Es kann einen Denunzianten geben, aber keinen Ankläger und keine Parteien. Das Verfahren ist ein Inquisitionsverfahren, eine Cognition.

Die Strafrechtspflege ändert sich, als das Institut der Geschworenen aus dem Privatproceß in den öffentlichen überführt

wird. Für gewisse Kategorien von Delicten werden bestimmte Quästionen mit magistratischem Vorsitz gebildet; sie üben eine schiedsrichterliche Function mit Rechtszwang des Endurteils zwischen der klagenden Gemeinde und dem Beklagten. Die Vertretung der Gemeinde durch einen besonderen Ankläger wird geregelt. Vor den Geschworenen, die gleichsam an die Stelle der Comitien getreten sind, treten sich die Proceßparteien gegenüber. Das Verfahren ist ein Accusationsverfahren geworden.

Der magistratisch-comitiale Proceß konnte nur in Rom stattfinden, weil nur hier der Sitz der Comitien war. Der Quästionenproceß ist annähernd auch über Italien, allerdings kaum in den Provinzen verbreitet worden. Seit Sulla hat er den älteren Proceß verdrängt und ist der Criminalproceß der späteren Republik geworden. Erhalten hat er sich bis in die ersten Jahrhunderte der Kaiserzeit.

Allerdings verliert diese Proceßform unter dem Principat immer mehr ihre Bedeutung und Geltung und verschwindet endlich ganz. An ihre Stelle war das consularisch-senatorische Gericht getreten. Der Senat ersetzte das Geschworenencollegium; den Vorsitz führt der Consul.

Aber der Strafrechtspflege der Kaiserzeit drückt nicht der consularisch-senatorische Proceß das Gepräge auf, sondern der Proceß vor dem Kaiserlichen Gerichtshof. Im Kaisergericht lebt wieder der alte magistratische Strafproceß auf und hier ohne comitiale Beschränkung. Das Ende der Entwicklung kehrt zum Anfang zurück. Darum war es nötig, diese geschichtliche Skizze zu geben.

Der Kaiserliche Gerichtshof verdrängt alle anderen. War der consularisch-senatorische Proceß ebenfalls wieder an Rom gebunden, so hat dagegen der Kaiser seine jurisdictionelle Macht überallhin an seine Vertreter mandiert. Der Proceß vor dem Kaisergericht ist der alte magistratische Strafproceß mit gelegentlichen Reminiscenzen an die dazwischenliegende Entwicklungsperiode. Es kann ein Ankläger zugelassen werden; es genügt aber auch ein Denunziant; in anderen Fällen schreitet der Mandatar des Kaisers von sich aus ein. Das Verfahren kann als Accusations- und auch als Inquisitionsverfahren verlaufen. In gewissen Fällen ist eine Appellation an den Kaiser selbst gestattet; über die Mehrzahl der Fälle ist das Urteil ein definitives.

Es ergibt sich, daß am Ende der geschichtlichen Entwicklung Coercition und Judication sich wieder so nahe stehen wie einst am Anfang. Wieder liegen sie in derselben Hand; wieder sind sie der Ausfluß desselben Imperiums. Da die Coercition natürlich sich den Formen des Strafprocesses und Strafvollzugs annähert, da andererseits der Strafproceß alle festen Formen verliert, ist es im einzelnen Falle nicht immer möglich zu entscheiden, ob der Richter oder der Träger polizeilicher Gewalt gehandelt hat.

Betrachten wir kurz diese doppelseitige Stellung und Macht bei dem Kaiserlichen Statthalter, der in den Christenprocessen meist das Forum bildet.

Der Statthalter hat in der Kaiserzeit das höchste Imperium in seiner Provinz. Er ist verantwortlich für die Ruhe und Ordnung in seinem Sprengel und daher berechtigt, kraft seines Imperiums gegen jede Störung einzuschreiten, soweit dies nicht oder nach seiner Meinung nicht in genügender Weise von seiten der Localbehörden geschieht. Seine Coercition erstreckt sich über jedermann und ist — anders als bei dem Träger eines Imperiums in Rom selbst — auch gegen den römischen Bürger hinsichtlich ihrer Strafmittel fast unbeschränkt. In der letzten republicanischen Zeit fehlte ihm die Capitalcoercition über den römischen Bürger; das Kaiserliche Commando, dessen Mandatar er später war, hat ihm auch diese wieder gegeben. Gewiß wird aber auch in der Kaiserzeit der Statthalter nicht leichtfertig mit der Capitalcoercition wider den Bürger vorgegangen sein. Seine gänzlich unbeschränkte Macht über Gut und Blut der Provincialen stand niemals in Frage. Und um diese hat es sich in den Christenverfolgungen hauptsächlich gehandelt.

Ist der Statthalter einerseits der Inhaber des Imperiums, so ist er andererseits der praeses (ursprünglich consilii, später provinciae); dieser von seiner richterlichen Tätigkeit hergenommene Ausdruck wird seit dem ersten Jahrhundert immer mehr zur technischen Bezeichnung für das Statthalteramt selbst. Civilrichter ist der Statthalter — der propraetor — immer gewesen; seit Augustus ist er auch zum Strafrichter geworden. Seine Criminaljustiz ist magistratische Cognition. Ein Ankläger ist nicht ausgeschlossen, aber nicht unbedingt nötig. Die verschiedenen Delictkategorien und Strafsätze sind von Rom übernommen. Wenn auch meist ein consilium hinzugezogen wird, so ist es

doch der Statthalter, der das Urteil findet, und zwar mit zwingender Rechtskraft über den Peregrinen. Der römische Bürger dagegen hatte bei einem Capitalproceß das Recht der Provocation an den Kaiser und durfte vom Statthalter weder hingerichtet noch gefesselt oder gezüchtigt werden — falls nicht der Statthalter vom Kaiser das Specialmandat des ius gladii erhalten hatte. Der Statthalter «mit Schwertrecht» hat die volle Capitaljurisdiction wie über den Nichtbürger, so über den Bürger; nur die römischen Standespersonen (die honestiores) haben immer das Recht der Provocation besessen. In den Christenprocessen hat es sich natürlich meist um die Eingeborenen der Provinz, höchstens noch um Römer niederen Standes (humiliores) gehandelt; der Statthalter war für sie die höchste Instanz mit Gewalt über Leben und Tod. Für Processe, in die ein Römer verwickelt ist, war er unmittelbar und allein zuständig. Aber auch die Delicte der Peregrinen konnte er im einzelnen Fall oder nach generellen Grundsätzen vor sein Forum ziehen, wie es ihm auch freistand, jeden von den Municipalbehörden schon verhandelten Proceß zur Bestätigung oder Revision sich vorlegen zu lassen.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der Kaiser wie auch der statthalterliche Mandatar des Kaisers volle Capitalcoercition und volle Capitaljudication besaß. Von welcher Gewalt er im einzelnen Falle Gebrauch machen wollte, hing wesentlich von ihm und seiner Beurteilung des betr. Falles ab. Bei der Ähnlichkeit, die sein coercitives Handeln immer mit seiner richterlichen Tätigkeit getragen haben wird, wird es sich selbst nachträglich im einzelnen Falle nicht immer ausmachen lassen, von welcher Gewalt er Gebrauch gemacht hat.

3. Mommsen untersucht in seiner Abhandlung die Frage, von welcher rechtlichen Grundlage aus gegen die Christen eingeschritten worden sei und neigt dazu, in diesem staatlichen Einschreiten nur Coercition zu sehen. Und gewiß wird ihm zugegeben werden müssen, daß die römische Obrigkeit oft und mit Recht die bequeme Form coercitiven Vorgehens gewählt haben wird. Andererseits muß durchaus betont werden, daß der römische Staat die Christen (um diese handelt es sich hier; Mommsen untersucht den Religionsfrevel im allgemeinen und mag für die übrigen fremden Religionen recht haben) auch strafrechtlich behandelt hat, und daß diese stattgehabten Criminalprocesse die

Auffassung des zwischen Staat und Christentum bestehenden Verhältnisses bei Römern und Christen bestimmt haben.

Daß in materieller Hinsicht die Christen unter das Criminalrecht fallen, ist bereits in Abschnitt A dargelegt, wo von den Delicten die Rede ist, welche gegen die Christen construiert werden konnten. Factisch ist es vor allem das Majestätsverbrechen gewesen, auf Grund dessen Anklage erhoben worden ist.

Mommsen vermißt aber vor allem nach der formalen Seite die Merkmale des Criminalprocesses (S. 410) — nämlich die feste Benennung der Contravention, die festen Normen für den Tatbestand, die fest geordnete Proceßform und die fest normierten Strafsätze. Hierzu ist zu bemerken:

Eine feste (technische) Benennung, die eigens für den strafrechtlichen Charakter des Christentums geprägt wäre, fehlt allerdings; aber sie fehlt nur, weil das Christentum kein eigenes Delict unter den verschiedenen Delictkategorien bildet, sondern subsummiert wird unter das Majestätsverbrechen. Der Christ ist ein Verbrecher wider die maiestas populi Romani, und der Majestätsverbrecher verfällt dem Capitalproceß. Daß das Epitheton des Majestätsverbrechers dem Christen fast regelmäßig beigelegt wird, bedarf für den Kenner der Überlieferung keiner Nachweisung. Er ist der hostis publicus, der ἀσεβής, der sich einer ἀσέβεια = Verletzung der maiestas schuldig gemacht hat. In diesen Bezeichnungen tritt das politische Moment durchaus in den Vordergrund; auf das religiös-nationale (und darum erst in zweiter Linie politische) Moment deuten die Bezeichnungen sacrilegi, ἄθεοι. Diese beiden zur Eröffnung eines Majestätsverfahrens hinreichenden Anschuldigungen sind ununterbrochen gegen die Christen erhoben worden; gegen diese beiden Vorwürfe wehren sich die Apologeten (vgl. Justin in Verteidigung gegen Crescens II, 3, 2; Tertullian, besonders im apologet.; auch Vettius Epagathus bei Euseb., h. e. V, 1). Diese Bezeichnungen hängen dem Christen so sehr an und haben sich so vollständig im Bewußtsein der Heiden mit dem Christennamen amalgamiert, daß das nomen Christianum selbst — nicht streng juristisch, aber nach dem common sense — zur hinreichenden Bezeichnung des Verbrechens und zwar des Majestätsverbrechens geworden ist.

Mommsen vermißt feste legislatorische Normen für den Tatbestand der religiösen Contravention. Und er weist allerdings

nach, daß solche Normen für den Religionsfrevel im allgemeinen nicht bestehen. Aber für die Beurteilung und Behandlung des Christentums hat Traian diese Norm in seinem bekannten Rescript an Plinius geschaffen. Ordnet es zunächst auch nur einen einzelnen Fall, so ist es doch factisch maßgebend geworden für das ganze Reich und für die ganze Zeit bis Decius. Daß von Decius an «die criminelle Auffassung des Religionsfrevels» zugegeben werden muß, hat auch Mommsen anerkannt (S. 415). Aber auch das Traiansche Rescript zeigt bereits diese Auffassung: das nomen Christianum ist das Verbrechen, das der Strafe verfällt. Einige Sätze in diesem Rescript sind politischer Natur und ändern an der Rechtslage nichts, so die Bestimmung, daß die Behörde nicht als Anklägerin auftreten soll, daß anonyme Anzeigen keine Beachtung finden sollen, daß der Reuige straflos — wenn auch unter polizeilicher Beobachtung — bleiben soll. Wie wenig diese staatspolitischen Erwägungen an der Rechtslage geändert haben, zeigt Euseb., V, 1, 14: *δημοσίᾳ ἐκέλευσεν ὁ ἡγεμὼν ἀναζητεῖσθαι πάντας ἡμᾶς*, wie ja auch Plinius anfangs getan hat, ferner Celsus bei Origenes, contra Cels. VIII, 72: *ὑμῖν δὲ καὶ πλανᾶταί τις ἔτι λανθάνων, ἀλλὰ ζητεῖται πρὸς θανάτου δίκην.* Der Statthalter der Lugdunensis ist auch gegen die *ἔξαρνοι* eingeschritten, bis der Kaiser es inhibierte. — Das Traiansche Edict sanctioniert auch die bereits von Plinius angewandte specielle Norm zur Feststellung des Tatbestandes. Plinius verlangte von dem angeklagten Christen ein Opfer vor dem Bild der Götter und des Kaisers. Traian billigt dies Beweismittel. Nur als solches kann dies Opfer in Betracht kommen; nicht aber als eine Provocierung, die den Christen durch seine Weigerung zu opfern entweder ein Verbrechen begehen läßt, dem nun die Strafe auf dem Fuße folgt (so Sohm, Kirchengesch. im Grundriß, S. 12 [3] und Neumann, der röm. Staat und die allgem. Kirche u. s. w.), oder seine bereits vorliegende Strafwürdigkeit noch consummieren läßt (so Maassen, Über die Gründe des Kampfes zwischen dem heidnisch-römischen Staat und dem Christentum S. 16). Aber dies Beweismittel zeigt, unter welchem Gesichtswinkel man das Christentum auffaßte: als eine Verletzung der den Staatsgöttern und dem Kaiser geschuldeten Ehrfurcht.

Mommsen weist auf den Mangel einer festgeordneten Proceßform hin. Nach den Darlegungen dieses Abschnittes unter Nr. 2

gibt es derartige feste Proceßformen eigentlich nur in Rom — bei den Geschworenenhöfen, die aber immer mehr gegen das consularisch-senatorische und besonders das rein Kaiserliche Verfahren zurücktreten. So ist es gar nicht wunderbar, daß wir keinen Christenproceß kennen, der vor dem zuständigen Geschworenengerichtshof verhandelt worden wäre; kennen wir doch überhaupt nur wenige Processe aus der Stadt Rom selbst. Und diese wenigen Processe sind vom Kaiser selbst oder dessen Mandatar — und darum allerdings ziemlich formlos — entschieden worden. Vgl. Pomponia Graecina unter Nero (Tacit., ann. 13, 22), Angehörige des Flavischen Kaiserhauses unter Domitian (Dio 67, 15), Ptolemaeus unter Pius vor dem Stadtpräfecten Urbicus (Justin, II. apol.). Diesen wenigen Processen steht die Fülle jener gegenüber, die vor den Statthaltern geführt worden sind. Daß hier, zumal bei Provincialen, von feststehenden Formen nicht geredet werden kann, ist bereits dargelegt worden. Aber die Proceßacten, auch die unzweifelhaft echten, zeigen doch den ganzen Apparat einer richterlichen Verhandlung, der dem Wesen eines bloß coercitiven Verfahrens widerspricht. Auch das verdient Erwägung, daß Plinius sowie der Statthalter der Lugdunensis (Euseb., V, 1, 47) wegen der römischen Bürger in Rom anfragt. Bei einem bloß coercitiven Einschreiten wäre eine solche Anfrage überflüssig gewesen; dagegen war sie in Rücksicht auf das Provocationsrecht der Bürger bei einem Capitalproceß für den Statthalter geboten.

Der letzte von Mommsen beanstandete Punkt betrifft das Fehlen fest normierter Strafsätze. Über die Strafe wird im nächsten Abschnitt zu handeln sein. Hier sei nur erwähnt, daß auch das Criminalverfahren eine Differenzierung der Strafen nach Stand und Geschlecht kennt. Vgl. betr. das Majestätsverbrechen Paulus, sentent. V, 29, 1: nunc humiliores bestiis obiciuntur, honestiores capite puniuntur.

Hiernach kann nicht mehr geleugnet werden, daß neben aller polizeilichen Repression der Staat gegen die Christen die Waffe des Strafrechts gebraucht hat. Nicht das polizeiliche Einschreiten, sondern die Criminalprocesse sind es, die das Verhalten des römischen Staates gegen die Christen charakterisieren. Es mag zugegeben werden, daß nur gegen den christlichen Religionsfrevel Rom diesen Weg gegangen ist. Aber es ist bereits im

ersten Abschnitt dargelegt worden, wie auch nur bei den Christen die Verhältnisse sich so zuspitzten, daß die Wucht des Strafrechts in Kraft treten konnte. Mommsen sucht ein einheitliches Bild von dem Verhalten des römischen Staates gegen jeden Religionsfrevel zu geben und kommt daher dazu, die Coercition ausschließlich zu betonen. Aber in dies einheitliche Bild paßt jeder Religionsfrevel — nur nicht der christliche[1].

1) Eine nachträgliche Bestätigung der hier entwickelten Ansicht finde ich bei Conrat (Cohn), die Christenverfolgungen im römischen Reiche vom Standpunkte des Juristen, Leipzig, 1897. Bei aller Anerkennung der religionspolizeilichen Functionen römischer Magistrate (S. 46 ff) betont Conrat doch ausdrücklich den strafrechtlichen Charakter des Christenprocesses (S. 7: Die Verfolgungen, welche die Christen im römischen Reiche von Nero bis zur Anerkennung des Christentums unter Constantin dem Großen im Beginn des 4. Jahrh. erfuhren, sie haben sich vollzogen im Wege Rechtens, in den Formen des gesetzlichen Strafverfahrens und gemäß dem römischen Strafgesetze). Nur scheint mir, daß er diesen Strafproceß zu häufig — auch für die Anfänge der christlichen Kirche zu häufig — auf die Anklage wegen Incests und Kindermords instruiert werden läßt (S. 29 ff). Von der Zeit Domitians an, d. h. da die neronische Verfolgung ganz eigenartige Verhältnisse aufweist, von Anfang an prävaliert vielmehr die Anklage auf maiestas (vgl. die Apokalypse); Conrat läßt sie erst seit dem Ende des 2. Jahrhunderts häufiger werden (S. 64 u. not. 106). Seine Ausführungen über den Christenproceß als Majestätsproceß (S. 53 ff) stellen die logische Unterscheidung zwischen dem Tatbestand der Zugehörigkeit zum Christentum und dem Tatbestand des begangenen Majestätsdelicts zu sehr in den Vordergrund. Daher kann Conrat auch behaupten, daß «die Zugehörigkeit zum Christentum als solche bzw. das Christentum als solches niemals verboten und darum niemals verfolgt resp. bestraft worden ist» (S. 21), sondern daß nur «der christliche Glaube des Angeklagten für die Verfolgung causal geworden ist oder mit anderen Worten, daß der Christ keine Anfechtung erfahren hätte, wenn er nicht Christ gewesen wäre» (ebenda). Aber Conrat weiß selbst (S. 62 ff), wie es nur eines geringen Anstosses — einer Anzeige, eines Anlasses zur Eidesleistung etc. — bedarf, um den Tatbestand des Christenstandes in den Tatbestand des begangenen Majestätsdelicts zu überführen. Was hier logisch geschieden wird und vielleicht ursprünglich einmal auch factisch geschieden war, das ist später in praxi, für das wirkliche Leben, auch für das Bewußtsein des Richters zusammengefallen: Christ sein heißt (latenter) Majestätsverbrecher sein. Conrat erkennt implicite diesen Sachverhalt auch an in dem Satz (S. 76): «Wenn ihnen (sc. den Christen) aber niemals Befreiung (sc. von der Verpflichtung zum Kaisercult) gewährt worden ist, so wird diesen Umstand nicht sowohl die Überzeugung von der Gefährlichkeit der Cultverweigerung, als vielmehr von der Gefährlichkeit des Christentums veranlaßt haben.»

C. Die Strafe.

Strafe im eigentlichen Sinn ist nur das durch Urteilsspruch über einen Schuldigen verhängte Übel. Es wird später auch die Rede sein müssen von den Coercitionsmitteln, die die römischen Beamten als Polizeiorgane gegen die Christen anwandten. Zunächst handelt es sich aber um die Bestrafung der Christen infolge einer richterlichen Verurteilung.

1. Die Verurteilung des Christen hätte sich, wie gezeigt, wegen mancherlei Verbrechen, die man in der neuen Religion finden konnte, herbeiführen lassen; sie ist, wie auch schon erwähnt, in Wirklichkeit meist erfolgt auf Grund der richterlichen Annahme, daß im Übertritt und Bekenntnis zum Christentum ein Majestätsverbrechen vorliege. Die Bestrafung dieses Verbrechens ist nicht immer und regelmäßig eine capitale gewesen; aber es zeigt sich seit Beginn der Kaiserzeit — also in der Zeit, die für die Christenprocesse allein in Betracht kommt — immer mehr die Neigung eine capitale Strafe zu verhängen. Die in dem cornelischen und später in dem julischen Gesetz für die Majestätsquästion angeordnete Strafe war ursprünglich die Interdiction von Dach, Wasser und Feuer auf Lebenszeit; von Tiberius an aber werden die capitalen Majestätsprocesse häufig, und in den Rechtsbüchern des III. Jahrhunderts ist die ordentliche Strafe

---

Diese Straffälligkeit der Christenqualität als solcher hat gegen Conrat lebhaft verteidigt Weis, Christenverfolgungen, München, 1899. Aber unter Mommsens Einfluß sieht er in dem staatlichen Einschreiten gegen die Christen lediglich — darin über Mommsen noch hinausgehend — magistratische Coercition, trotzdem sich auch ihm an einzelnen Punkten der strafrechtliche Charakter des Verfahrens aufdrängt (vgl. S. 13, 15, 91, 146, 173) und nur künstlich geleugnet wird. Gekünstelt bleibt auch der Versuch, in der Geschichte dieser staatlichen Repression von der Zeit der Apostel bis zur Zeit Diokletians eine zusammenhängende, lückenlose Entwicklung zu erkennen (vgl. S. 141 f, 160—176). Denn zu einer solchen Construction ist für einzelne Zeitabschnitte das vorhandene Material zu gering.

Besondere Beachtung verdient Harnacks Artikel «Christenverfolgungen» in der 3. Auflage der Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche, Bd. 3. Über den gegenwärtigen Stand der Frage und die vorhandene Literatur unterrichtet Weis a. a. O., S. 1—7, freilich ohne der Untersuchung Conrats ganz gerecht zu werden.

für das Majestätsverbrechen die capitale. Vgl. Paulus, sentent. V, 29, 1: his antea in perpetuum aqua et igni interdicebatur, nunc humiliores bestiis obiciunter, honestiores capite puniuntur. Zu beachten bleibt auch, daß in der Kaiserzeit diese Processe nur selten als wirkliche Accusationsprocesse vor der Majestätsquästion geführt worden sind, viel häufiger dagegen als sog. befreite Processe vor dem consularisch-senatorischen Gerichtshof und besonders vor dem Kaisergericht und den Gerichten der Kaiserlichen Delegaten. Und bei diesen befreiten Gerichtshöfen ist bald nach ihrer Begründung die capitale Bestrafung des Majestätsverbrechens die Regel geworden. Es darf daher, soweit es sich um Christenprocesse handelt, lediglich die capitale Bestrafung des Majestätsverbrechers in Betracht gezogen werden.

Die verschiedene Bestrafung hängt zusammen mit einer verschiedenen Beurteilung des Verbrechens. Beschränkt sich die Strafe auf eine Geldbuße oder auf eine milde Form der Verbannung, dann ist das zugrunde liegende Delict fast als ein bloßes Vergehen, nicht als Verbrechen betrachtet worden. In der späteren Republik neigte man dazu, das crimen maiestatis populi Romani imminutae milde aufzufassen im Sinn einer bloßen Verunehrung der Gemeinde und milde, jedenfalls nicht capital, zu bestrafen. Eine Änderung trat ein, als der Staat eine persönliche Spitze erhielt. Gewiß war auch dann noch nicht jedes Verbrechen an der Maiestas des Princeps schon ein Verbrechen am Staat; aber jedes wirkliche Staatsverbrechen bezog sich zugleich auch auf die Majestät des Kaisers und erhielt durch diese persönliche Beziehung — wenigstens im Verfahren — eine Verschärfung. Tatsache ist jedenfalls, daß der Principat auf diesem Gebiet wie auf vielen anderen des Strafrechts zu den strengeren Anschauungen der älteren Zeit zurückkehrte. Schwerer wurde die Bestrafung; es ist schon gesagt, daß nunmehr Capitalsentenzen gefällt wurden: ernster und strenger wurde aber auch die juristische Beurteilung des Verbrechens. Wie in den ältesten Zeiten fand man jetzt wieder innerhalb des weiteren crimen maiestatis ein engeres Gebiet der perduellio. Der perduellis oder hostis ist der Staats- und Landesfeind; er hat nach jeder staatlichen, besonders aber nach römischer Anschauung das schwerste Verbrechen begangen, das überhaupt begangen werden kann. Ob Römer oder Nichtrömer: er hat sich an dem höchsten Gut der Römer, dem

Staat, vergangen und sich dadurch aller Rechte eines Staatsbürgers begeben.

Wird zugegeben, daß die Christen überhaupt mit Hilfe des Majestätsbegriffes criminalrechtlich beurteilt und behandelt worden sind, so wird auch zugestanden werden müssen, daß auf sie die engere und schärfere Auffassung dieses Delicts Anwendung fand. Der Christ ist der öffentliche Feind; der technische Ausdruck hostis (publicus) wird auf ihn übertragen (Tertull., apol. 2). Tertullian sagt, daß der kein Römer mehr sei, der durch Nichtbeobachtung der nationalen Religion ein Feind des nationalen Staates geworden sei, apol. 24: nec Romani habemur, qui non Romanorum deum colimus. Mommsen (Strafr. S. 569, Anm. 2) constatiert in diesem Zusammenhang: «So scharf wie von Tertullian wird die rechtliche Grundlage der Christenprocesse sonst nirgends ausgesprochen, aber die Berichte und namentlich auch die Strafen passen völlig zu seinen Angaben.»

a) Bevor die einzelnen Strafen betrachtet werden können, bedarf es noch einer anderen Bemerkung. An die schwere Kategorie des Majestätsverbrechens, die Perduellio, und nur an diese knüpft sich nämlich die juristische Construction, daß der Täter durch seine Tat selbst und im Moment seiner Tat aus dem Bürgerverband ausscheidet und sich in den Kreis der Landesfeinde stellt. Das Verfahren findet also statt gegen einen, der nicht mehr die Rechte eines römischen Bürgers genießt; es versteht sich daher von selbst, daß gegen ihn die Folter angewendet werden darf, und seine eigenen Sklaven zum Zeugnis wider ihn vernommen werden können. Das gefällte Urteil hat keinen condemnatorischen, sondern lediglich einen declarativen Charakter. Es bringt nur zum Ausdruck, daß der Übeltäter ein Landesfeind ist, der sich an der maiestas des römischen Volkes vergangen hat und daher kein Recht der Existenz, kein caput, mehr besitzt. Da der perduellis sich in der Gewalt der römischen Obrigkeit befindet, ist seine Stellung gleich der eines kriegsgefangenen Sklaven, nur daß er nicht auf die Milde eines siegreichen Feldherrn zu hoffen hat. Von hier aus kann man mit großer Sicherheit Vermutungen hegen über die Strafen, die gegen derartige Staatsverbrecher werden verhängt worden sein. Es werden besonders schwere und besonders entehrende Strafen gewesen sein, da die Übeltäter sich selbst schon durch ihre Tat rechtlich in die Stellung

eines Sklaven begeben hatten. Der Befund bestätigt diese Vermutung nach beiden Seiten.

Es sei hierzu folgendes bemerkt, wobei jedoch eine Vollständigkeit nicht angestrebt wird. Als Strafe für die schwere Form des Majestätsverbrechens und seit der späteren Kaiserzeit überhaupt für das Majestätsverbrechen erscheint in den Berichten die Todesstrafe. Aber während sonst die Todesstrafe mit dem Beil oder dem Schwert vollstreckt wurde, treten bei diesem Verbrechen die grausamsten Formen der Hinrichtung auf. Mommsen sagt hierüber (S. 591): «Geschärfte Execution, besonders Feuertod und Volksfesthinrichtung werden häufig verfügt.» Es liegt in der Natur der Sache, daß diese grausamen und verschärften Executionsformen zugleich entehrender sind als die einfache Enthauptung. Doch werden oft an die entehrende Strafe selbst noch entehrende Zusätze geknüpft, z. B. regelmäßig Versagung des Grabrechts, Verbot der Totentrauer, Entziehung des ehrenhaften Gedächtnisses — vgl. passio sancti Theodoti Ancyrani et septem virginum[1]. Zu dem von Mommsen genannten Feuertod (vgl. die zweifellos echten Martyrien des Polykarp und des Pionius) treten noch als die von altersher specifische Strafe des Parricidiums das Säcken (vgl. Euseb., de mart. Pal. 5, 1) und als die besonders entehrende, sonst fast nur über Sklaven (servile supplicium — Tacit., hist. IV, 11) verhängte Strafe die Kreuzigung.

«Das Säcken haftet an dem Parricidium», sagt Mommsen und führt dies S. 921 ff weiter aus. Diese Strafe vereinigt eine große, in den Einzelheiten der Execution beliebig zu steigernde Härte mit der besonderen Schmach, daß dem Gesäckten von selbst das Grab entzogen wurde. Da diese Strafform dort, wo Wasser fehlt, nicht vollstreckt werden konnte, substituierte Hadrian in diesem Fall für die Säckung die Volksfesthinrichtung (Dig. 48, 9, 9 pr.), und Paulus (V, 24) bezeichnet die Säckung sogar als abgekommen und als ersetzt durch den Feuertod oder die Volksfesthinrichtung.

Die Volksfesthinrichtung d. h. die Hinrichtung in der Form der Preisgabe bei den öffentlichen Thierhetzen (daher die technische Bezeichnung bestiis obici, vgl. Tertull., de spect. 21; apolog.

1) Und, da die Abfassungszeit dieser Passio zweifelhaft ist, Hippolyt, in Daniel., IV, 51 und die bei Behandlung dieser Stelle sonst noch gegebenen Hinweise. S. 11, Anm. 1 Schl.

40 etc.: (Christiani) ad leonem!) oder ähnlichen Volkslustbarkeiten «gehört dem Kriegsrecht an und ist in republicanischer Zeit nachweislich nur auf Befehl des Feldherrn gegen Kriesgefangene zur Anwendung gekommen, namentlich gegen freie oder unfreie römische Überläufer» (Mommsen, 926). Sie hat den Charakter des Entehrenden nie verloren und soll daher eigentlich nicht über Standespersonen ausgesprochen werden. Paulus, V, 29, 1: nunc humiliores bestiis obiciuntur, honestiores capite puniuntur. Bei Euseb., h. e. V, 1, 47 läßt der Statthalter der Lugdunensis nach Anfrage bei dem Kaiser Marcus die verurteilten Christen, welche römische Bürger sind, enthaupten, τοὺς δὲ λοιποὺς ἔπεμπεν εἰς τὰ θηρία. Aber diese Grenze wurde nicht immer eingehalten bei solchen Verbrechern, die sich durch ihr Verbrechen selbst aller bürgerlichen Rechte verlustig gemacht hatten. Gerade wegen ihres entehrenden Charakters und wegen der mit ihr verbundenen Grausamkeit, die sich beliebig steigern ließ, empfahl sich diese Strafe als Sühne für das schwere Majestätsverbrechen; sie tritt daher in diesem Zusammenhang häufig auf (vgl. auch Sueton., Gai. 27 multos honesti ordinis ..... ad bestias damnavit). Dabei ist sie nicht direct vorgeschrieben; so fehlt sie auch in der Aufzählung der Strafen bei Paulus, V, 17, 2. Denn wie das Säcken, so kann auch sie nicht immer vollzogen werden. An Polykarp z. B. konnte diese Strafe nicht vollstreckt werden, weil der Asiarch erklärte, daß die κυνηγέσια bereits vorüber seien; er wird daher zum Feuertod verurteilt (mart. Polyc. Cap. 12). Dagegen lohnte es sich, für die Hinrichtung der zahlreichen lugdunensischen Christen ein besonderes Volksfest anzusetzen.

Es steht also im Belieben des Richters, die Verurteilung zur Hinrichtung auszusprechen in der Form einer Verurteilung zur Volksfesthinrichtung; nur gilt diese Form der Execution als eine besonders schwere Schärfung der Todesstrafe (cf. Sueton., Claud. 14: in maiore fraude convictos legitimam poenam supergressus ad bestias damnavit). Wie die Wahl dieser Todesart, so stehen auch die verschiedenen Formen ihrer Vollstreckung im Belieben des Richters oder dessen, dem er die Vollstreckung überläßt. Gebraucht nämlich der Kaiser oder der Statthalter die von ihm Verurteilten nicht zur Ausstattung eines eigenen Festes, so kann er — wie auch jedes andere verurteilende Gericht — sie einem anderen magistratischen oder sacerdotalen Festgeber auf dessen

Bitte überlassen. Vergl. passio Pionii, Cap. 18: *τῷ δὲ Ἀσκλεπιάδῃ Τερέντιος ὁ τότε ἐπιτελῶν τὰ κυνήγια εἶπεν· σὲ αἰτήσομαι κατάδικον εἰς τὰς μονομάχους φιλοτιμίας τοῦ υἱοῦ μου*, cf. auch Dio, 76, 10. Die einfachste Form dieser Hinrichtungsart ist nun, daß der betreffende richterliche oder nichtrichterliche Festgeber die Verurteilten den Tieren preisgibt. Hierbei können je nach der Veranstaltung des Festes schon sehr verschiedene Modalitäten vorkommen; vergl. z. B. Euseb., h. e. V, 1, 41 und acta Perpet., Cap. 17. Aber auch jede andere Form der Verwendung, soweit sie zur Volkslustbarkeit dient und schließlich mit der Tötung endet, steht dem Richter oder dem von ihm ermächtigten Festgeber frei. Keine Grausamkeit, keine Schmach ist ausgeschlossen; es handelt sich ja um rechtlose Sklaven, um corpora vilia. So sind Verurteilte verwandt worden zu tragischer Inscenierung des Sterbens (Strabo, VI, 2, 6 S. 273; Martial., spect. 7; Tertull., apol. 15) oder zur Fütterung der wilden Tiere (Suet., Gai. 27) oder zur Erleuchtung der Arena (Tacit., annal. XV, 44). Mommsen urteilt über diese Verwendung (S. 927, Anm. 6), sie sei «ebenso legitim wie die gewöhnliche Form der Hinrichtung; die juristische Consequenz läßt nichts zu wünschen übrig.» Ich stelle noch einige hierher gehörige Fälle zusammen, um zu zeigen, wie weit das freie Belieben des Richters oder Festgebers sich erstreckt, wie stark entwickelt die dabei waltende Phantasie und Erfindungsgabe war, und wie häufig — nach diesem literarischen Niederschlag zu urteilen — dies freie Belieben und diese entwickelte Phantasie in Anwendung gekommen sind.

Epist. ad Hebr. 10, 32: *ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσιν θεατριζόμενοι* — vergl. dazu Tacit., annal. XV, 44 u. Severi chron. 2.

Tertull., de pudic. 22: Hier scheint mit dem Feuertode die Darstellung Ixions verbunden worden zu sein.

I Clemens 6: *διὰ ζῆλος διωχθεῖσαι γυναῖκες Δαναΐδες καὶ Δίρκαι, αἰκίσματα δεινὰ καὶ ἀνόσια παθοῦσαι, ἐπὶ τὸν τῆς πίστεως βέβαιον δρόμον κατήντησαν.* Vergl. dazu Arnold, Neronische Christenverfolgung, S. 37 f[1].

1) Werden überhaupt verurteilte Frauen zu solchen Darstellungen verwandt, dann lag der Gedanke nahe, dem lüsternen Publicum durch Darstellung obscöner Scenen eine Freude zu bereiten. Es sind hierzu zu vergleichen Aelian, nat. anim. VII, 4; Sueton., Nero 12; Martial., spect. 5 (auch 8 u. 21); Lamprid., Heliog. 25, 4: in mimicis adulteriis ea, quae

Acta Perpet. et Felic., Cap. 18: et processerunt de carcere in amphitheatrum .... Et cum delati essent in portam et cogerentur habitum induere, viri quidem sacerdotum Saturni, feminae vero sacratarum Cereri, etc. Vergl. dazu die Anm. von Harris: it was apparently not an uncommon thing to make the Christian convict represent some mythological charakter or to engage in some idolatrons ceremony[1].

In diesen Zusammenhang gehört die Hinrichtung weiblicher Verurteilter, die vorher zwar nicht dem Volk zur Belustigung, aber einzelnen zur Befriedigung sinnlicher Begierde gedient hatten, und die Einstellung solcher Missetäterinnen ins öffentliche Lupanar mit dem Ausblick auf frühere oder spätere Hinrichtung[2]. Ich meine, daß auch diese Verwendungsform weiblicher corpora vilia unter Mommsens Urteil: «legitim und juristisch consequent» fallen müßte. Diese Behandlung hängt vom Belieben des Richters oder seines Beauftragten ab; tritt sie aber ein, so gilt sie als rechtlich vollständig zulässig. Dies selbe Resultat ergab sich aus der Betrachtung der glaubwürdig überlieferten Fälle, die — soweit es sich um Christinnen handelte — im ersten Teil zusammengestellt worden sind.

Auch die weitere im ersten Teil gemachte Beobachtung, daß der Richter die Einstellung ins Bordell als eine Milde gegenüber der sofortigen Hinrichtung betrachtet, paßt durchaus ins römische Strafrecht. Denn in der Tat werden Personen weiblichen Geschlechts wegen derselben Verbrechen häufig minder schwer bestraft als Männer — vergl. Cyprian, epist. 80. Allerdings droht ja auch nach der Stupration oder der Einstellung der Tod. Aber einmal erscheint auch eine bloße Hinausschiebung der Execution als Milde, und zweitens läßt die Internierung einen Gesinnungs-

---

solent simulato fieri, effici ad verum iussit. Es ist wohl möglich, daß unter diesen Darstellerinnen, von denen alles verlangt wurde, verurteilte Frauen waren.

1) Handelt es sich hier um mimische Darstellung, so wird dagegen in der passio sancti Theodoti Ancyrani et septem virginum von den septem virgines verlangt, daß sie — wenn auch nicht wirkliche Priesterinnen — so vielleicht Dienerinnen des Tempels werden sollten. Vergl. S. 48.

2) Auch bei der Preisgabe zu Tierhetzen und Volksspielen erfolgt später die Hinrichtung (meist Jugulation, — vgl. mart. Perpet. Cap. 21), wenn der Tod nicht während und infolge der Aufführung eingetreten ist.

wechsel erwarten, mit dem bei dem christlichen Majestätsverbrechen fast regelmäßig eine Begnadigung verbunden war.

Zu den im ersten Teil gesammelten, der christlichen Kirchengeschichte angehörigen Fällen tritt noch ein Fall aus der Profangeschichte. Er betrifft die Tochter Sejans. Auch hier handelt es sich um die Sühne eines Majestätsverbrechens, allerdings entgegengesetzt aller sonstigen römischen Praxis[1] um eine Sühne, die nicht nur vom Übeltäter selbst, sondern auch von seinen Kindern gefordert wird. Es heißt hierüber bei Tacit., annal. V, 9 (VI, 9): placitum posthac, ut in reliquos Seiani liberos adverteretur, vanescente quamquam plebis ira ac plerisque per priora supplicia lenitis. igitur portantur in carcerem, filius imminentium intelligens, puella adeo nescia, ut crebro interrogaret, quod ob delictum et quo traheretur; neque facturam ultra, et posse se puerili verbere moneri. tradunt temporis eius auctores, quia triumvirali supplicio adfici virginem inauditum habebatur, a carnifice laqueum iuxta compressam; exim oblisis faucibus id aetatis corpora in Gemonias abiecta. Dio Cassius VIII, 11, 5 hat: *τὰ δὲ παιδία αὐτοῦ κατὰ δόγμα ἀπέθανε, τῆς κόρης, ἣν τῷ τοῦ Κλαυδίου υἱεῖ ἠγγυήκει, προδιαφθαρείσης ὑπὸ τοῦ δημίου, ὡς οὐχ ὅσιον ὂν παρθενευομένην τινὰ ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ διολέσθαι.* Sueton., Tib. 61, 5: Immaturae puellae, quia more tradito nefas esset virgines strangulari, vitiatae prius a carnifice, dein strangulatae. Für jetzt genüge es festzustellen, daß dieses jungfräuliche Mädchen vor der Hinrichtung in officieller Weise geschändet worden ist. Die formelle Berechtigung der urteilenden Instanz zur Anordnung dieser Schmach kann füglich nicht bestritten werden. Über die Begründung, die die Schriftsteller für diese wirklich erfolgte Anordnung der Stupration geben, werden später noch einige Ausführungen zu machen sein.

Erwähnt sei noch, daß zwischen der Volksfesthinrichtung und der Prostituierung mit nachfolgender Todesstrafe nicht nur ein innerer, sachlicher Zusammenhang besteht, wie dargelegt worden ist, sondern auch ein äußerlicher, localer. Die Volksfesthinrichtungen fanden im Cirkus statt, in dessen Zellen die Verurteilten bis zum Fest gefangen gehalten wurden. Hier am Zirkus befanden sich aber auch die meisten öffentlichen Häuser, in denen

1) Vgl. Dionys. Halicarn., antiq. Rom. VIII, 80, 1; Cicero, d. d. n. III, 38.

die körperliche Preisgabe der unglücklichen Opfer stattfinden konnte. Vgl. dazu Iuvenal., sat. III, 65, sat. VI (mit Schol.); Lampridius, Heliog. 26. Antholog. lat. (ed. Riese) I, 190. Cyprian, de spect. 5. Hieronym., in Isai, Cap. 2, 7.

b) Es ist die Möglichkeit zuzugeben, daß nicht nur auf Grund der angeblichen Landesfeindschaft (d. h. wegen des Majestätsverbrechens in schwerer Form), sondern allgemein wegen Majestätsverbrechens oder wegen irgendwelcher sonstwie construierter schwerer Verbrechen gegen die Christen ein Capitalverfahren eröffnet wurde. Denn seit Severus ist die Todesstrafe für alle schweren Verbrechen zur ordentlichen Strafe geworden. Statt der Todesstrafe kann als nächstschwere Strafe die lebenslängliche Einstellung ins Bergwerk eintreten; vgl. Cyprian, ep. 76—79. Ihr steht gleich die Einstellung in die Fechtschule. Während die Preisgabe an die Tierhetzen oder Volkslustbarkeiten als Hinrichtung gemeint ist, ist diese Einstellung als lebenslängliche Strafe gedacht, der freilich bei der Niederlage des Verurteilten durch den Tod, bei bewiesener Bravour durch eine etwaige Begnadigung ein vorzeitiges Ende entstehen kann.

Bei diesen Verurteilungen tritt nicht wie bei der Verurteilung wegen Landesfeindschaft der Verlust der Freiheit als unmittelbare Folge der zur Verurteilung führenden Tat ein. Aber diese Verurteilten verlieren ihr Bürgerrecht infolge der über sie erkannten Strafe. Denn etwa seit Tiberius hängt an der Verurteilung zum Tode, an der Bergwerksstrafe und an der Einstellung in die Fechtschule der Verlust der Freiheit. Die Verurteilten gehen in das Eigentum des Staates über und werden zu servi poenae.

Wenn auch mit anderer juristischer Begründung, so ist also doch die Lage dieser Verurteilten dieselbe wie die der verurteilten «Landesfeinde». Auch sie sind rechtlos, servi. Es ist daher wohl denkbar, daß auch an diese Verurteilten Anforderungen entehrender Art gestellt wurden. Mommsen stellt in diesen Zusammenhang die Überweisung christlicher Frauen ins öffentliche Bordell (S. 955).

In der Tat sind Fälle bekannt (Dig. 48, 19, 8, 8. 28, 6. 49, 15, 6), daß Frauen zur Bergwerksstrafe verurteilt worden sind, wie ja auch die — allerdings mildere, die Freiheit nicht aufhebende — Einstellung in die Kaiserlichen Webereien häufig über Frauen verhängt worden ist (Lact., de mort. 21; Sozomenos,

h. e. 1, 8). Aber es ist mir kein Fall bekannt, wo die Einstellung ins Bordell als eigentliche dauernde Strafe auftritt. Die im ersten Teil gesammelten Fälle führen sämtlich (entweder zu einer Befreiung oder) zur endlichen Hinrichtung. Außerdem würde zu dieser dauernden Prostituierung die einmalige Stupration mit folgender Hinrichtung nicht in Parallele treten. Es muß vielmehr — wie unter a gezeigt wurde, daran festgehalten werden, daß die christlichen, zum Tode verurteilten und zu servae gewordenen Frauen und Jungfrauen der Volksfesthinrichtung verfielen mit der Modification, daß für das Volksfest die Preisgabe an den Henker, die Gladiatoren oder im öffentlichen Bordell substituiert wird.

2. In den Erörterungen unter 1 (a und b) handelte es sich um Strafe im eigentlichen Sinn, d. h. um die Verurteilung auf Grund eines Strafverfahrens. Läßt sich Landesfeindschaft oder ein anderes Capitalverbrechen gegen die Christen construieren. so kann — das hat sich unter 1, a und b, ergeben — über christliche Frauen unter aller Form Rechtens die Prostituierung in der einen oder anderen Form verhängt werden. Offen ist bis jetzt die Frage, ob auch die Coercition, hauptsächlich die der Statthalter, die in dem Vorgehen gegen die Christen die Hauptrolle spielen, zu diesem Strafmittel greifen darf. Es ist bereits gezeigt worden, daß in der Kaiserzeit die Coercition der Criminaljudication sehr nahe getreten ist, zumal beide in der Hand des Statthalters ruhen. In der Coercition ist der Statthalter sogar — sowohl was die Wahl der Zwangsmittel, damals auch einschließlich der Todesstrafe, als was die Möglichkeit des Einschreitens betrifft — freier als in der Judication. Auf jeden Fall vermochte in jener Zeit die Coercition auch über Bürger ohne Anwendung rechtlicher Formen factisch dasselbe, was die Judication auf Grund der Gesetze leistete. Trotzdem wird der Statthalter sich meist gescheut haben, gegen römische Bürger und Bürgerinnen seine ganze discretionäre Macht anzuwenden. Dagegen kann es nicht zweifelhaft sein, daß er gegen schuldige Nichtbürger und Sklaven ohne weiteres kraft seines Imperiums so verfahren durfte, wie er es ja selbst gegen römische Bürger nach einer Verurteilung auf Grund der bestehenden Gesetze und auf Grund eines ordentlichen Strafprocesses tun konnte. Christinnen aus der Provinz oder aus dem Sklavenstande, die von ihrem

Christentum nicht ließen, konnten sehr wohl auf coercitivem Wege der unter 1 (a und b) geschilderten Bestrafung verfallen, d. h. der Volksfesthinrichtung (resp. der Hinrichtung mit vorangehender Prostituierung) oder auch der dauernden Einstellung ins Bergwerk (resp. Bordell).

D. Schluss.

Zwei Fragen bleiben übrig. Wenn nämlich die Prostituierung der unglücklichen Opfer des römischen Majestätsbegriffes aus ihrer Verstoßung in den Sklavenstand erklärt worden ist, so bleibt die Frage, ob nicht auch Sklaven gegen eine derartige Handlung rechtlich geschützt waren. In Betracht käme die lex Julia de adulteriis et de pudicitia. Aber sie findet ihre Anwendung nur auf freie Frauen. Papinian (Dig. 48, 5, 6 pr.) sagt es ausdrücklich: inter liberas tantum personas adulterium stuprumve passas lex Julia locum habet, und Modestin (Dig. 48, 5, 35 pr.) erklärt: stuprum committit, qui liberam mulierem consuetudinis causa, non matrimonii continet, excepta videlicet concubina. Welcher Gesichtspunkt bei der Verführung oder Vergewaltigung einer Sklavin rechtlich allein maßgebend ist, sagt Paulus (sentent. II, 26, 16): ancillarum sane stuprum, nisi deteriores fiant, aut per eas ad dominam adfectet, citra noxam habetur. Und dieser Gesichtspunkt scheidet im vorliegenden Falle gänzlich aus. Denn etwaige «Beschädigung» kann nicht strafwürdig erscheinen, da diese Opfer bereits zum Tode verurteilt sind, und ferner ist kein Herr oder Herrin vorhanden, die durch diese Sachbeschädigung beeinträchtigt oder durch diesen Vorgang selbst gefährdet würden. Der Herr dieser Sklaven, sowohl derer, die durch ihre Landesfeindschaft sich zu Sklaven gemacht haben, wie derer, die durch ihre Verurteilung zu servi poenae geworden sind, ist der Staat. Auch die lex Julia de vi publica (Dig. 48, 6, 3, 4: praeterea punitur huius legis poena, qui puerum vel feminam vel quemquam per vim stupraverit) bezieht sich nur auf Freie. Vgl. Dig. 48, 6, 6: qui puerum ingenuum rapuerit.

Über den rechtlichen Schutz der Sklavinnen sagt Papinian (Dig. 48, 5, 6 pr.): quod autem ad servas pertinet, et legis Aquiliae actio facile tenebit et iniuriarum quoque competit. Doch setzt der Strafantrag auf Grund der lex Aquilia oder wegen iniuria

einen Herrn voraus, der den Antrag stellt. Das Fehlen eines persönlichen Herrn macht im vorliegenden Fall auch eine Verfügung des Severus illusorisch, die zum Schutz der Sklavinnen gegen Preisgabe durch ihre eigenen Herren ergangen ist (Dig. 1, 12, 1, 8).

Erwähnt sei noch, daß auch ein etwa vorhandener Ehemann nicht für seine Gattin eintreten kann; denn der Verlust der Freiheit hebt jede bestehende Ehe auf.

Eine zweite Frage ist die, ob sich aus der rechtlichen Lage ein Grund erkennen läßt für die im ersten Teil gemachte Beobachtung, daß besonders Jungfrauen, nicht Frauen, der Prostituierung verfielen. Nun zeigt sich in der Tat die merkwürdige Erscheinung, daß der römische Magistrat im allgemeinen sich scheute, gegen das weibliche Geschlecht einzuschreiten und, wo ein Einschreiten erforderlich war, den Proceß mit Urteilsfällung dem Ehemann oder dem Hausgericht der Verwandten übertrug. Sueton., Tib. 35. Tacit., annal. 13, 32; vgl. auch Liv. 32, 2, 11. Mußte aber doch ein eigentliches Criminalverfahren eröffnet werden, wie es sich öfter nicht vermeiden ließ, z. B. bei den häufig von Frauen verübten Giftmorden (Liv. 8, 18; 39, 41, 5; 40, 37. 43; ep. 48), so wurde doch die Execution der verhängten Strafe dem Manne oder den Verwandten übertragen. (Liv., ep. 48. 39, 18, 6. Tacit., annal. 2, 50). So findet sich denn in der Tat in der ganzen Überlieferung nur ein Fall von magistratischer Hinrichtung einer Frau (Val. Max. 5, 4, 7. Plinius, h. n. 7, 36, 121 — bei Festus p. 209 v. pietati ist es ein Mann), und dieser eine Fall ist apokryph. Noch größere Scheu hinderte den Magistrat in den meisten Fällen, gegen eine Jungfrau strafrechtlich einzuschreiten oder gar an ihr eine Capitalsentenz zu vollziehen. Bekannt ist die Ehrerbietung, die nicht nur den heiligen Jungfrauen der Vesta, sondern überhaupt den Vertreterinnen jungfräulicher Würde gezollt wurde. Hieronym., adv. Jovin. I, 41: certe Romanus populus quanto honore virgines semper habuerit, hinc apparet, quod consules et imperatores et in curribus triumphantes, qui de superatis gentibus trophaea referebant, et omnis dignitatis gradus eis de via cedere solitus sit. Die Hinrichtung einer Jungfrau läßt sich in der Überlieferung überhaupt nicht nachweisen und würde den Gewährsmännern des Tacitus als unerhört gelten (inauditum — annal. V, 9). Die Vestalinnen, die dem Hungertode preisgegeben wu

waren keine Jungfrauen mehr (vgl. auch Val. Max. 6, 1, 3. 6), und die einzige Jungfrau, deren Hinrichtung in der Profanliteratur berichtet wird, Seians Tochter, wird vorher geschändet. Es besteht kein Grund, die von Tacitus acceptierte Annahme abzulehnen, daß die jungfräuliche Würde des Mädchens eine Hinrichtung als unerhört erscheinen ließ und daher auf schändliche Weise zuvor beseitigt wurde[1]. Von hier aus würde sich erklären lassen, daß in den Christenprocessen viel eher die Jungfrauen als die Frauen vor ihrer Hinrichtung der Stupration oder dem Bordell verfielen, wiewohl auch die letzteren vor diesem Schicksal nicht sicher waren.

1) Die Annahme, daß das kindliche Alter ein Hindernisgrund war und durch die Stupration gewissermaßen die Altersreife vorgespiegelt werden sollte, ist künstlich, selbst wenn sich Dio 47, 6, 6 (*καὶ ἄλλα τε διὰ τοῦτο πολλὰ παρηνομήθη, καὶ παιδίσκον τινὰ ἐς ἐφήβους ἐσήγαγον, ἵν' ὡς ἐς ἄνδρας ἤδη τελῶν ἀποθάνῃ*) eine Parallele bietet. Die Stupration beseitigt in der Tat die Virginität, aber doch nur scheinbar die Unmündigkeit.

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

DIE GRIECHISCHEN
CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER
DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Hrsg. v. d. Kirchenväter-Commission der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften

(Fortsetzung von der 2. Umschlagseite.)

Ständig wächst die Erkenntnis der grundlegenden Bedeutung der Epoche, in welcher die Väter der Kirche gewirkt und geschrieben haben. Wer eine Antwort auf die Frage sucht, wie die Fundamente unserer Kultur in der Verbindung von Christentum und Antike gelegt worden sind, wer die Entstehung der katholischen Reichskirche ermitteln will, wer die Ursprünge der Verfassungsformen, die das mittelalterliche Europa beherrscht haben, studiert, sieht sich auf die patristische Literatur gewiesen, und diese Literatur ist auch der Mutterschoß der Literaturen aller romanischen und germanischen Völker gewesen.

Die neue Ausgabe der griechischen christlichen Schriftsteller — zunächst der drei ersten Jahrhunderte — wird demnach den verschiedensten Forschungen dienen können.

Nicht nur die Werke der Väter im kirchlichen Sinne des Wortes, sondern alle in griechischer Sprache geschriebenen Urkunden des ältesten Christentums (einschließlich der gnostischen, der zuverlässigen Märtyreracten usw.) sollen in kritischen, nach einem einheitlichen Plane gearbeiteten Ausgaben vorgelegt werden. Wo die Originale nicht mehr vorhanden sind, treten die alten Übersetzungen ein. Die Ausgaben erhalten außer einem vollständigen Apparat historisch orientierende Einleitungen und Register und sie sollen sowohl in philologischer als in historisch-theologischer Hinsicht den Anforderungen entsprechen, die heute mit Recht an solche Veröffentlichungen gestellt werden.

Demnächst erscheint:

Die koptisch-gnostischen Schriften bearb. von CARL SCHMIDT. Berlin.

Im Druck befindet sich:

Eusebius. Kirchengeschichte bearb. von EDUARD SCHWARTZ in Göttingen. 2. Hälfte mit Rufin's lateinischer Übersetzung bearbeitet von THEODOR MOMMSEN †.

Zunächst sind ferner zu erwarten:

Clemens Alexandrinus. Stromata bearb. von O. STÄHLIN, München.

Julius Africanus bearbeitet von HEINRICH GELZER in Jena.

Der Umfang dieser monumentalen Ausgabe läßt sich im Voraus nur annähernd berechnen. Ins Auge gefaßt sind etwa 20 einzeln käufliche Bände.

Jährlich noch nicht 20 Mark *hat die Anschaffung der ganzen Reihe bisher durchschnittlich beansprucht, ein Betrag, der gewiss* ***auch jeder kleinen Bibliothek*** *die Selbstanschaffung möglich macht, um sich so eine wertvolle Sammlung zu sichern.*

Leipzig, April 1905 **J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.**

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE — DREIZEHNTER BAND 3. HEFT

DER GANZEN REIHE XXVIII, 3

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1905

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

Herausgegeben von O. von Gebhardt und A. Harnack.

(Fortsetzung von der zweiten Umschlagseite.)

Schmidt, C., Die alten Petrusakten i. Zusammenh. d. apokr. Apostellit. untersucht. Nebst e. neuentdeck. Fragm. VIII, 176 S. 1903. (NF. IX, 1) M. 6—

— Plotin's Stellung zum Gnosticismus und kirchl. Christentum. X, 90 S. — Fragm. einer Schrift d. Märt.-Bisch. Petrus v. Alexandrien 50 S. 1900. (Mit **Stählin** NF. V, 4) M. 5 —

Schubert, H. v., D. sog. Praedestinatus. Beitrag z. Gesch. d. Pelagianismus. IV, 147 S. 1903. (NF. IX, 4) M. 4.80

Sickenberger, J., D. Lukaskatene d. Niketas v. Herakleia unters. 1902. (NF. VII, 4) M. 4—

— Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien. VIII, 268 S. 1901. (NF. VI, 1) M. 8.50

Soden, H. von, Die Cyprianische Briefsammlung. Gesch. ihrer Entstehung u. Überlieferung. VIII, 268 S. u. 2 Tab. 1904. (NF. X, 3) M. 10.50

Stählin, O., Zur handschriftl. Überlief. d. Clem. Alexandrinus. 8 S. 1900. (s. o. **Schmidt**)

Steindorff, G., Die Apokalypse d. Elias, e. unbek. Apok. u. Bruchst. d. Sophonias-Apok. X, 190 S. Mit 1 Lichtdr.-Taf. 1899. (NF. II, 3a) M. 6.50

Stülcken, A., Athanasiana. Litterar- u. dogmengesch. Unters. VIII, 150 S. 1899. NF. IV, 4) M. 5 —

Ter-Minassiantz, Erw., Die armen. Kirche in ihren Beziehungen z. d. syr. Kirchen bis z. Ende des 13. Jahrh. Nach den armen. u. syr. Quellen bearb. XII, 212 S. 1904. (NF. XI, 4) M. 7.50

Urbain, A., Ein Martyrologium d. christl. Gemeinde zu Rom am Anfang des V. Jahrh. Quellenstudien z. Gesch. d. röm. Märtyrer. VI, 266 S. 1901. (NF. VI, 3) M. 8.50

Waitz, H., D. Pseudoklementinen, Homilien u. Rekognitionen. 1904. VIII, 396 S. (NF. X, 4) M. 13 —

Weiss, B., D. Codex D i. d. Apostelgesch. Textkrit. Unters. IV, 112 S. 1897. (NF. II, 1) M. 3.50

— Textkritik der vier Evangelien. VI, 246 S. 1899. (NF. IV, 2) M. 8 —

Wobbermin, G., Altchristl. liturg. Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmat. Brief d. Bischofs Serapion v. Thmuis. 36 S. 1899. (Mit **Jeep** NF. II, 3b M. 2—) einzeln M. 1.50

Wrede, W., Die Echtheit des 2. Thess.-Briefs untersucht. VIII, 116 S. 1903. (NF. IX, 2) M. 4 —

Die *Erste Reihe (Band I—XV)* der Texte und Untersuchungen etc. M. 380.—
Zweite Reihe (12 Bände bis jetzt vollständig) M. 319.50

In gute Halbfranz-Bibliotheksbde. (I. Reihe 17 Bde., II. Reihe 10 Bde.) zu je M. 2.50 geb. vorrätig

Ausführliches Inhaltsverzeichnis steht zu Diensten.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE — DREIZEHNTER BAND 2. HEFT

DER GANZEN REIHE XXVIII, 2

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1905

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

DIE GRIECHISCHEN
CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER
DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausg. von d. Kirchenväter-Commission d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wissenschaften

Zuletzt erschienen:

Eusebius. Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen, mit der lateinischen Übersetzung des Hieronymus. Hrsg. von E. Klostermann. Mit Einleitg., doppeltem Register und einer Karte von Palästina. XXXVI, 207 S. 1904. [Eusebius, Band III, 1] M. 8 —

— Die Theophanie. Die griechischen Bruchstücke und Übersetzung der syrischen Überlieferung. Hrsg. von H. Gressmann. Mit Einleitg. u. vierfachem Register. XXX, 272 S. 1904. [Eusebius, Band III, 2] M. 9.50

(Dasselbe in einen Band gebunden M. 20 —)

Früher erschienen:

Adamantius. Der Dialog περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως. Hrsg. v. W. H. van de Sande Bakhuyzen. Mit Einleitg. u. dreif. Register. LVIII, 256 S. 1901. M. 10 —

Eusebius. Über Constantins Leben. — C's Rede an die Heilige Versammlung. — Tricennatsrede an Constantin. Herausg. von J. A. Heikel. Mit Einleitung u. dreifachem Register. CVIII, 358 S. 1902. [Eusebius, Band I] M. 14.50

Eusebius. Die Kirchengeschichte mit der lateinischen Übersetzung des Rufinus. Herausgegeben von E. Schwartz und Th. Mommsen. I. Hälfte, enthaltend Buch I bis V. IV, 508 S. 1903. [Eusebius, Band II, 1] *M. 16 —

Buch Henoch. Herausgegeben von J. Flemming und L. Radermacher. Mit Einleitung u. vierfachem Register. VII, 172 S. 1901. *M. 5.50

Hippolyt. Kommentar z. Buche Daniel u. d Fragmente d. Kommentars z. Hohenliede. Hrsg. v. G. N. Bonwetsch. — Kleine exeget. u. homilet. Schriften. Hrsg. v. H. Achelis. X, XXVIII, 374 u. X, 309 S. 1897. [Hippolytus, Band I] M. 18 —

Oracula Sibyllina. Bearbeitet von J. Geffcken. Mit Einleitung u. doppeltem Register. LVI, 240 S. 1902. M. 9.50

Origenes. Schrift vom Martyrium (exhortatio). — D. acht Bücher gegen Celsus. — Schrift vom Gebet (de oratione). Hrsg. von P. Koetschau. Mit Einleitg. u. dreifach. Register. XCII, 374 u. VIII, 546 S. 1899. [Origenes, Band I II] M. 28 —

Origenes. Jeremiahomilien. Klageliederkommentar. — Erklärung der Samuel- und Königsbücher. Herausgegeben von E. Klostermann. Mit Einleitung u. dreifachem Register. L, 352 S. 1901. [Origenes, Band III] M. 12.50

Origenes. Der Johanneskommentar. Hrsg. von E. Preuschen. Mit Einleitung u. vierfachem Register. CVIII, [illegible] S. 1903. [Origenes, Band IV] M. 21.50

[illegible] M. [illegible] für den Band mehr.
[illegible]

[illegible]

Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus bearb. von O. Stählin
Eusebius. Kirchengeschichte bearb. von Ed. Schwartz; dazu:
Rufinus. Lateinische Übersetzung von Eusebius' Kirchengeschichte bearb. von Th. Mommsen [illegible] Zweite Hälfte. Eusebius, Band II, 2
Die koptisch-gnostischen Schriften bearbeitet von C. Schmidt.

[illegible]

Julius Africanus bearbeitet von H. Gelzer.

Der Umfang dieser neuen monumentalen Ausgabe läßt sich im Voraus nur annähernd berechnen. Ins Auge gefaßt sind etwa 50 Bände. Jeder Band ist einzeln käuflich; bisher erforderte der Anschaffungspreis aller Bände durchschnittlich im Jahre nur 19 Mark.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE — DREIZEHNTER BAND 1. HEFT

DER GANZEN REIHE XXVIII, 1

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1904

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

Herausgegeben von O. von Gebhardt und A. Harnack.

(Fortsetzung von der zweiten Umschlagseite.)

Bestle, E., Kirchengeschichte d. Eusebius a. d. Syrischen. X, 296 S. 1901. (NF. VI, 2) M. 9.50

Preuschen, E., Eusebius' Kirchengeschichte Buch VI u. VII aus d. Armenischen übersetzt. XXII, 109 S. 1902. (NF. VII, 3) M. 4 —

Resch, A., Der Paulinismus u. die Logia Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht. VIII, 656 S. 1904. (NF. XII. Bd.) M. 20 —

Schmidt, C., Die alten Petrusakten i. Zusammenh. d. apokr. Apostellit. untersucht. Nebst e. neuentdeck. Fragm. VIII, 176 S. 1903. (NF. IX, 1) M. 6—

— Plotin's Stellung zum Gnosticismus und kirchl. Christentum. X, 90 S. — Fragm. einer Schrift d. Märt.-Bisch. Petrus v. Alexandrien. 50 S. 1900. (Mit Stählin NF. V, 4) M. 5 —

Schubert, H. v., D. sog. Praedestinatus. Beitrag z. Gesch. d. Pelagianismus. IV, 147 S. 1903. (NF. IX, 4) M. 4.80

Siekenberger, J., D. Lukaskatene d. Niketas v. Herakleia unters. 1902. (NF. VII, 4) M. 4—

— Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien. VIII, 268 S. 1901. (NF. VI, 1) M. 8.50

Soden, H. von, Die Cyprianische Briefsammlung. Gesch. ihrer Entstehung u. Überlieferung. VIII, 268 S. u. 2 Tab. 1904. (NF. X, 3) M. 10.50

Stählin, O., Zur handschriftl. Überlief. d. Clem. Alexandrinus. 8 S. 1900. (s. o. Schmidt)

Steindorff, G., Die Apokalypse d. Elias, e. unbek. Apok. u. Bruchst. d. Sophonias-Apok. X, 190 S. Mit 1 Lichtdr.-Taf. 1899. (NF. II, 3a) M. 6.50

Stücken, A., Athanasiana. Litterar- u. dogmengesch. Unters. VIII, 150 S. 1899. NF. IV, 4) M. 5 —

Ter-Minassiantz, Erw., Die armen. Kirche in ihren Beziehungen z. d. syr. Kirchen bis z. Ende des 13. Jahrh. Nach den armen. u. syr. Quellen bearb. XII, 212 S. 1904. (NF. XI, 4) M. 7.50

Urbain, A., Ein Martyrologium d. christl. Gemeinde zu Rom am Anfang des V. Jahrh. Quellenstudien z. Gesch. d. röm. Märtyrer. VI, 266 S. 1901. (NF. VI, 3) M. 8.50

Waitz, H., D. Pseudoklementinen, Homilien u. Rekognitionen. 1904. VIII, 396 S. (NF. X, 4) M. 13 —

Weiss, B., D. Codex D i. d. Apostelgesch. Textkrit. Unters. IV, 112 S. 1897. (NF. II, 1) M. 3.50

— Textkritik der vier Evangelien. VI, 246 S. 1899. (NF. IV, 2) M. 8 —

Wobbermin, G., Altchristl. liturg. Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmat. Brief d. Bischofs Serapion v. Thmuis. 36 S. 1899. (Mit Jeep NF. II, 3b M. 2—) einzeln M. 1.50

Wrede, W., Die Echtheit des 2. Thess.-Briefs untersucht. VIII, 116 S. 1903. (NF. IX, 2) M. 4 —

Die *Erste Reihe (Band I—XV)* der Texte und Untersuchungen etc. M. 380 —
Zweite Reihe (13 Bände bis jetzt vollständig). M. 336 —

In gute Halbfranz-Bibliotheksbde. (I. Reihe 17 Bde., II. Reihe 10 Bde.) zu je M. 2.50 geb. vorrätig

Ausführliches Inhaltsverzeichnis steht zu Diensten.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE — DREIZEHNTER BAND 4. HEFT

DER GANZEN REIHE XXVIII, 4

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1905

PAUL KOETSCHAU

BEITRÄGE ZUR TEXTKRITIK VON ORIGENES' JOHANNESCOMMENTAR

ADOLF HARNACK

ANALECTA ZUR ÄLTESTEN GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS IN ROM

ERICH KLOSTERMANN

ÜBER DES DIDYMUS VON ALEXANDRIEN IN EPISTOLAS CANONICAS ENARRATIO

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1905

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausgegeben von O. von GEBHARDT und A. HARNACK.

Inhalt der Neuen Folge Band I—XIII, 2:

Neueste Hefte:

Koetschau, P., Zur Textkritik von Origenes' Johannescommentar. 76 S. — **Harnack, A.,** Analecta zur ältesten Geschichte des Christentums in Rom. 10 S. — **Klostermann, E.,** Über des Didymus von Alexandrien in epistolas canonicas enarratio. 8 S. 1905. (NF. XIII, 2) M. 3 —

Schermann, Th., Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V.—VIII. Jahrhundert. VI, 104 S. 1901. NF. XIII, 1) M. 3.50

Resch, A., Der Paulinismus und die Logia Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht. VIII, 656 S. 1904. (NF. XII. Bd.) M. 20 —

Achelis, H., Hippolytstudien. VIII, 233 S. 1897. (NF. I, 4) M. 7.50

Berendts, A., D. handschriftl. Überlieferung d. Zacharias- u. Johannes-Apokryphen. — Über d. Bibliotheken d. Meteorischen u. Ossa-Olymp. Klöster. IV, 84 S. 1904. (NF. XI, 3) M. 2.70

Bonwetsch, G. N., Studien z. d. Komm. Hippolyts zum Buche Daniel u. Hohenliede. IV, 86 S. 1897. (NF. I, 2) M. 3 —

— Drei georgisch erhaltene Schriften v. Hippolytus. XVI, 98 S. 1904. (NF. XI, 1a) M. 3.50

— Hippolyts Kommentar z. Hohenlied auf Grund v. N. MARR's Ausg. d. grusin. Textes herausg. 108 S. 1902. (s. u. **Harnack**

Bratke, E., Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden. IV, 305 S. 1899. (Mit **Harnack,** Cyprian. Schriften NF. IV, 3) M. 10.50

Die syrische Didaskalia übs. u. erkl. v. H. ACHELIS u. J. FLEMMING. VIII, 388 S. 1904. (NF. X, 2 M. 12.50

Dobschütz, E. von, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. XII, 294, 336 und 357 S. 1899. (NF. III) M. 32 —

Erbes, C., Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler. IV, 158 S. 1899. (Mit **Harnack,** Kurzgefaßte Katalog ... **Goetz,** Cyprian NF. IV, 1) M. 5.50

Flemming, J., Das koptische Hebräerevangelium. Text, Lesarten, Komm. XVI, 172 S. 1905. (NF. VIII, 1) M. 11 —

Gebhardt, O. v., Passio S. [illegible] Die [illegible] (XVII [illegible] VII, [illegible]

Geffcken, J., [illegible] (Griechische Apologeten) [illegible] IV, 78 S. 1908. (NF. VIII, 1) M. 2.50

Goetz, E. v. J., Eine textkrit. Abhandlung [illegible] Cyprian, nachgewiesen [illegible] VI, 116 S. 1899. (NF. II, 1) M. 4.50

Goetz, K. G., D. alte Anfang u. d. ursprüngl. Form v. Cypr. Schrift ad Donatum. 16 S. 1899. (s. **Erbes**)

Gressmann, H., Studien zu Euseb's Theophanie. XI, 154 u. 69 S. 1903. (NF. VIII, 3) M. 8 —

Haller, W., Jovinianus, die Fragm. s. Schriften [illegible] VIII, 159 S. 1897. (NF. II, 2) M. 5.50

Harnack, A., D. pseudocypr. Trakt. de singularitate clerici. e. Werk d. donatist. Bisch. Macrobius in Rom. (72 S.) — D. Hypotyposen d. Theognost. (20 S.) — D. gefälschte Brief d. Bisch. Theonas an d. Oberkammerherrn Lucian. (25 S.) 117 S. 1903. (NF. IX, 3) M. 3.50

— Über verlorene Briefe und Actenstücke, die sich a. d. Cyprian. Briefsammlg. ermitteln lassen. 45 S. 1902. (Mit **Klostermann,** u. **Bonwetsch,** NF. VIII, 2) M. 3.50

— Der Ketzer-Katalog des Bischofs Maruta von Maipherkat. 17 S. 1899. (s. **Erbes**)

— Die Pfaff'schen Irenäus-Fragmente als Falschgn. Pfaff's nachgewiesen. — Patrist. Miscellen. III, 148 S. 1900. (NF. V, 3) M. 5 —

— Diodor v. Tarsus. IV, 251 S. 1901. (NF. VI, 4) M. 8 —

— Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die „Acta Pauli". 34 S. 1899. (s. o. **Bratke**

Holl, K., Fragmente vornicän. Kirchenväter aus d. Sacra parallela. XXXIX, 241 S. 1899. (NF. V, 2) M. 9 —

— Die Sacra parallela des Johannes Damascenus. XVI, 392 S. 1897 (NF. I, 1) M. 12 —

Janssen, R., D. Johannes-Ev. n. d. Paraph. d. Nonnus Panopolit. IV, 80 S. 1903. (NF. VIII, 4) M. 2.50

Jeep, L., Zur Überlieferung des Philostorgios. 33 S. 1899. (s. u. **Wobbermin**) *Nicht einzeln.*

Klostermann, E., D. Überlief. d. Jeremia-Homilien d. Origenes. VI, 116 S. 1897. (NF. I, 3) M. 3.50

Eusebius' Schrift *περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῆς θείας γραφῆς.* 288 S. 1902. (s. o. **Harnack**

Knopf, R., Der erste Clemensbrief. Untersucht u. herausg. IV, 194 S. 1899. (NF. V, 1) M. 6 —

Kraatz, W., Koptische Akten zum ephesinischen Konzil [illegible] Übersetzung u. Untersuchungen. VIII, 240 S. 1904. (NF. XI, 2) M. 7 —

Leipoldt, Johs., Schenute von Atripe u. d. Entstehung d. nationalägypt. Christentums. X, 214 S. 1903. (NF. X, 1) M. 7 —

— Sprüche u. Auszüge aus dem 8. Buche d. apost. Konstit. [illegible] II, 62 S. 1904. (NF. XI, 1b) M. 2 —

Nestle, E., Kirchengeschichte d. Eusebius a. d. Syrischen. X, 206 S. 1901. (NF. VI, 2) M. 9.50

Preuschen, E., Eusebius' Kirchengeschichte Buch VI u. VII aus d. Armenischen übersetzt. XXII, 109 S. 1902. (NF. VII, 3) M. 4 —

Fortsetzung auf der dritten Umschlagseite.

ADOLF HARNACK

DER VORWURF DES ATHEISMUS IN DEN DREI ERSTEN JAHRHUNDERTEN

KARL SCHULTZE

DAS MARTYRIUM DES HEILIGEN ABO VON TIFLIS

FRIEDRICH AUGAR

DIE FRAU IM RÖMISCHEN CHRISTENPROCESS

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1905

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausgegeben von O. von Gebhardt und A. Harnack.

Inhalt der Neuen Folge Band I—XIII:

Neueste Hefte:

Harnack, A., Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten. 16 S. — **Schultze, K.,** Das Martyrium des heiligen Abo von Tiflis. 41 S. — **Augar, F.,** Die Frau im römischen Christenprocess. Ein Beitrag zur Verfolgungsgeschichte der christlichen Kirche im röm. Staat. 82 S. 1905. (NF. XIII, 4) M. 4.50

Resch, G., Das Aposteldecret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt untersucht. V, 179 S. 1905. (NF. XIII, 3) M. 5.50

Koetschau, P., Zur Textkritik von Origenes' Johannescommentar. 76 S. — **Harnack, A.,** Analecta zur ältesten Gesch. d. Christentums in Rom. 10 S. — **Klostermann, E.,** Über des Didymus von Alexandrien in epistolas canonicas enarratio. 8 S. 1905. (NF. XIII, 2) M. 3 —

Schermann, Th., Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V.—VIII. Jahrhundert. VI, 104 S. 1904. (NF. XIII, 1) M. 3.50

Achelis, H., Hippolytstudien. VIII, 233 S. 1897. (NF. I, 4) M. 7.50

Berendts, A., D. handschriftl. Überlieferung d. Zacharias- u. Johannes-Apokryphen. — Über d. Bibliotheken d. Meteorischen u. Ossa-Olymp. Klöster. IV, 84 S. 1904. (NF. XI, 3) M. 2.70

Bonwetsch, G. N., Studien z. d. Komm. Hippolyts zum Buche Daniel u. Hohenliede. IV, 86 S. 1897. (NF. I, 2) M. 3 —

— Drei georgisch erhaltene Schriften v. Hippolytus. XVI, 98 S. 1904. (NF. XI, 1a) M. 3.50

— Hippolyts Kommentar z. Hohenlied auf Grund v. N. Marr's Ausg. d. grusin. Textes herausg. 108 S. 1902. (s. u. **Harnack**)

Bratke, E., Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden. IV, 305 S. 1899. (Mit **Harnack,** Cyprian. Schriften NF. IV, 3) M. 10.50

Die syrische Didaskalia übs. u. erkl. v. H. Achelis u. J. Flemming. VIII, 388 S. 1904. (NF. X, 2) M. 12.50

Dobschütz, E. von, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. XII, 294, 336 und 357 S. 1899. (NF. III) M. 32 —

Erbes, C., Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler. IV, 138 S. 1899. (Mit **Harnack,** Ketzerkatalog und **Goetz,** Cyprian NF. IV, 1) M. 5.50

Flemming, J., Das Buch Henoch. Äthiop. Text, Einl. Komm. XVI, 172 S. 1902. (NF. VII, 1) M. 11 —

Gebhardt, O. v., Passio S. Theclae virginis. Die latein. Übersetzgn. der Acta Pauli et Theclae nebst Fragm., Auszügen u. Beilagen herausg. CXVIII, 188 S. 1902. (NF. VII, 2) M. 9.50

Geffcken, J., Komposition u. Entstehungszeit d. Orac. Sibyll. IV, 78 S. 1902. (NF. VIII, 1) M. 2.50

Goltz, E. v. d., Eine textkrit. Arbeit d. 10. bez. 6. Jh., hrsg. nach e. Codex d. Athoskl. Lawra. Mit 1 Tafel. VI, 116 S. 1899. (NF. II, 4) M. 4.50

Goetz, K. G., D. alte Anfang u. d. ursprüngl. Form v. Cypr. Schrift ad Donatum. 16 S. 1899. (s. **Erbes**)

Gressmann, H., Studien zu Euseb's Theophanie. XI, 154 u. 69 S. 1903. (NF. VIII, 3) M. 8 —

Haller, W., Jovinianus, die Fragm. s. Schriften etc. VIII, 159 S. 1897. (NF. II, 2) M. 5.50

Harnack, A., D. pseudocypr. Trakt. de singularitate cleric. e. Werk d. donatist. Bisch. Macrobius in Rom. (72 S.) — D. Hypotypose d. Theognost. (20 S.) — D. gefälschte Brief d. Bisch. Theonas an d. Oberkammerherrn Lucian. (25 S.) 117 S. 1903. (NF. IX, 3) M. 3.50

— Über verlorene Briefe und Actenstücke, die sich a. d. Cyprian. Briefsammlg. ermitteln lassen. 45 S. 1902. (Mit **Klostermann,** u. **Bonwetsch,** NF. VIII, 2) M. 5.50

— Der Ketzer-Katalog des Bischofs Marcus von Malpherkat. 17 S. 1899 (s. **Erbes**)

— Die Pfaff'schen Irenäus-Fragmente als Fälschgn. Pfaff's nachgewiesen. — Patrist. Miscellen. III, 148 S. 1900. (NF. V, 3) M. 5 —

— Diodor v. Tarsus. IV, 251 S. 1901. (NF. VI, 4) M. 8 —

— Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die „Acta Pauli". 34 S. 1899. (s. o. **Bratke**)

Holl, K., Fragmente vornicän. Kirchenväter aus d. Sacra parallela. XXXIX, 241 S. 1899. (NF. V, 2) M. 9 —

— Die Sacra parallela des Johannes Damascenus. XVI, 392 S. 1897. (NF. I, 1) M. 12 —

Janssen, R., D. Johannes-Ev. u. d. Paraph. d. Nonnus Panopolit. IV, 80 S. 1903. (NF. VIII, 4) M. 2.50

Jeep, L., Zur Überlieferung des Philostorgios. 33 S. 1899. (s. u. **Wobbermin**) *Nicht einzeln*

Klostermann, E., D. Überlief. d. Jeremia-Homilien d. Origenes. VI, 116 S. 1897. (NF. I, 3) M. 3.50

— Eusebius' Schrift περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ. 28 S. 1902. (s. o. **Harnack**)

Knopf, R., Der erste Clemensbrief. Untersucht u. herausg. IV, 194 S. 1899. (NF. V, 1) M. 6 —

Kraatz, W., Koptische Akten zum ephesinischen Konzil (431). Übersetzung u. Untersuchungen. VIII, 220 S. 1904 (NF. XI, 2) M. 7 —

Leipoldt, Johs., Schenute von Atripe u. d. Entstehung d. national ägypt. Christentums. X, 214 S. 1903. NF. X, 1) M. 7 —

— Sa'id. Auszüge aus dem 8. Buche d. apost. Konstitut. II, 62 S. 1904. (NF. XI, 1b) M. 2 —

Fortsetzung auf der dritten Umschlagseite.

DAS

APOSTELDECRET

NACH SEINER

AUSSERKANONISCHEN TEXTGESTALT

UNTERSUCHT

VON

GOTTHOLD RESCH
PFARRER IN TSCHIRMA BEI GÖRLITZ

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1905

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

Als Fortsetzung zu den

GRIECHISCHEN
CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLERN
DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausg. v. d. Kirchenväter-Commission der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften

erscheint vor kurzem:

Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus. Herausgegeben von OTTO STÄHLIN. Mit Einleitung und dreifachem Register zu den Scholien. (27¼ Bogen). [Clemens Alexandrinus Bd. I.] 1905. M. 13.50

Früher erschienen:

Adamantius. Der Dialog *περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως*. Herausg. v. W. H. VAN DE SANDE BAKHUYZEN. Mit Einleitg. u. dreif. Register. (19⅞ Bogen) 1901. M. 10 —

Eusebius. Über Constantins Leben. — C's Rede an die Heilige Versammlung. — Tricennatsrede an Constantin. Herausg. von J. A. HEIKEL. Mit Einleitung und dreifachem Register. (29⅛ Bogen). [Eusebius, Band I] 1902. M. 14.50

— Die Kirchengeschichte mit der lateinischen Übersetzung des RUFINUS. Herausgegeben von ED. SCHWARTZ und TH. MOMMSEN (†). I. Hälfte (31⅞ Bogen) [Eusebius, Band II, 1] 1903. *M. 16 —

— Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen, mit der lateinischen Übersetzung des Hieronymus. Hrsg. von E. KLOSTERMANN. Mit Einleitung, doppeltem Register und einer Karte von Palästina. (15⅜ Bogen) 1904. [Eusebius, Band III, 1] M. 8 —

— Die Theophanie. Die griechischen Bruchstücke und Übersetzung der syrischen Überlieferung. Herausgeg. von H. GRESSMANN. Mit Einleitung und vierfachem Register. (15⅜ Bogen) 1904. [Eusebius, Band III, 2] M. 9.50

Buch Henoch. Herausgeg. von JOH. FLEMMING und L. RADERMACHER. Mit Einleitung und vierfachem Register. (11½ Bogen) 1901. *M. 5.50

Hippolyt. Kommentar zum Buche Daniel und die Fragmente d. Kommentars zum Hohenliede. Herausg. v. G. N. BONWETSCH. — Kleine exegetische und homiletische Schriften. Herausgeg. von H. ACHELIS. (25¾ u. 20 Bogen) [Hippolyt., Band I] 1897. M. 18 —

Oracula Sibyllina. Bearbeitet von JOH. GEFFCKEN. Mit Einleitung und doppeltem Register. (18½ Bogen). 1902. M. 9.50

Origenes. Schrift vom Martyrium (exhortatio). — Die acht Bücher gegen Celsus. — Die Schrift vom Gebet (de oratione). Herausg. von P. KOETSCHAU. Mit Einleitung und dreifachem Register. (29⅝ und 31⅛ Bogen). [Origenes, Band I–II] 1899. M. 28 —

— Jeremiahomilien. — Klageliederkommentar. — Erklärung der Samuel- und Königsbücher. Herausgegeben von E. KLOSTERMANN. Mit Einleitung und dreifachem Register. (25¼ Bogen) Origenes, Band III] 1901. M. 12.50

— Der Johanneskommentar. Herausgeg. von E. PREUSCHEN. Mit Einleitung und vierfachem Register. (48½ Bogen [Origenes, Band IV] 1903. M. 24.50

Exemplare in geschmackvolle Halbfranzbände je M. 2.50 mehr.

*Vorlauf nur in Interimskartonage je 50 Pf.

Fortsetzung auf der dritten Umschlagseite.

OCKER
MAR 27 1980